بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بخير اما بعد حمد الله رب العالمين والصلوة على نبيه خاتم النبيين وعلى
اله وصحبه ... الطاهرين الطيبين فان اصول الفقه من اشرف العلوم الشرعية الغامضة فيه مجال البحث الدقيق ومتسع الانظار والتحقيق
وهو المتوسط بين الحكمة النظرية التي هي علم الكلام وبين الحكمة العملية السياسية التي هي الفقه فمن لم يطلع على قواعد هذا العلم بالبسط
والاحكام [illegible] يتمكن من استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولا يوثق باجتهاده دون استعمال هذا العلم بل الانصاف ان النظر في الكتاب والسنة
ووجوه دلالتها يحوج الى هذا العلم احتياجا ظاهرا ثم اني وجدت الكتب المؤلفة في هذا الفن المشهورة غير خالية عن الانحراف عن الحق
والعدول عن الصواب وخاصة فيما يتعلق بالمقدمات المذكورة في اوائل الكتب كالاساس وامثال هذه الكتب ككتاب المعتمد لابي الحسين البصري
لخلوه عن التطويل في هذه المقدمة أن الكتاب المتداول في زماننا هذا كتاب المحصول للشيخ الامام فخر الدين ابن الخطيب رحمه الله وهو ان نقل اكثره في
كتب المعتمد وغيره من المستصفى وكتاب البرهان لكن الانحراف في تصرفاته اكثر ما حيث اني نظرت في هذا الفن واظهر ما فيه من الانحراف لم ار لفظه
سليمه وفكر [illegible] وخصصته كتاب المحصول لكثرة تداوله بين اهل العصر فحيث وجدت الانحراف نقلت عبارته وتكلمت عليها [illegible]
الاشكال ثم لخصت ما هو الحق في مثله [illegible] سميت كتابي هذا بتلخيص المحصول لتهذيب الاصول ثم ان اخر الله في الاجل [illegible] بالنظر
في كتاب على سبيل الاختصار يحتوي على اللباب المختار وبالله المستعان في تيسير ما طلبت وتتميم ما قصدت وعليه التكلان وبه التوفيق اعلم
ان مؤلف كتاب المحصول قسم [illegible] فيه الى [illegible] عشر كل [illegible] اولها بالكلام في ذلك الفن [illegible] الكلام والمقدمات ثم اردفه بالكلام في اللغات
وهكذا الى ان يستوفي اقسام [illegible] ونحن ننظر على الترتيب الذي رتبه لكنا نقول الاعتراضات في القسم الاول وهو الكلام في المقدمات اكثر وجوه
ذلك الى تفتيش وتلخيص اكثر ما الضرورة تدعو الى مناقشته ومحاققته في اكثر ما ذكر حتى يحصل ما هو المقصود فلا جرم يجب مناقشته ومعا
[illegible] في مفهومات الفاظه وتعميماته وما ذكره حدودا وحججا بالتفصيل ولكنا في سائر الامور لا نشدد الى هذا الحد في البحث عن عبارته
وبيان [illegible] وغلطه بل نقتصر على مقصود المسئلة والقاعدة واما في هذه المقدمات فلا بد من التشديد في كل [illegible] كلامه وعبارته
قال الفصل الاول في [illegible] الفقه الى قوله [illegible] من دين محمد صلى الله عليه وسلم اقول يتوجه على هذا وجوه من الاشكال الاول على قوله قولنا
الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية وذلك لان هذه الاحكام كالتماثل والاختلاف ايضا احكام لانها احكام الله تعالى وهو جاعلها
كذلك بل كل ما في الوجود من الاحكام في الوجود والعدم والموقف والحدوث والتماثل والاختلاف [illegible] احكام الشرع لان الله هو جاعلها
وهي تحت قضائه وقدره وكون هذه الاحكام مدركة بالعقل لا يخرجها عن ان يكون احكام الشرع وثانيها انه [illegible] مكلف يجب على الامام ان
يقيم عليه الحد علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل لكنه [illegible] بان المجتهد متى [illegible] اجماع الامة [illegible] يجوز له ان يخالفه وانه متى [illegible]
المخصوص [illegible] يجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل [illegible] العلم بذلك علما بالاحكام
[illegible] مما ذكره [illegible] فتوجيه الثالث من الاشكال على قوله المستدل على اعيانها احترازا [illegible] العلوم وايراد الاشكال
[illegible] اعتقاده الحاصل من التقليد لا يسمى علما وقد شرح ذلك في كثير من الكتب والمؤلف [illegible]
[illegible] يجب [illegible] جميع الاقسام علوما [illegible]

١

علما او تقليدا على التفصيل المتقدم وهو صرح منه بان التقليد ليس بعلم فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد
اخر فكان هذا القيد زائدا مستغنى عنه لا يجوز ذكره في الحد والوجه الثاني من هذا الاشكال
هو ان الاحكام التي يعتقدها المقلد يستدل على اعيانها في الجملة وان لم يكن ذلك من جهة المقلد فان كونها
التي يستدل لا على عينه يكفي فيه كونه مستدلا عليه من جهة واحدة ولو من شخص واحد وهذه الاحكام مستدل
عليها على اعيانها من جهة المفتي وان لم يكن ذلك من جهة المقلد وعند ذلك يوجد الحد المذكور بتمامه
في اعتقاد المقلد فيجب ان يكون فقيها والعامي المستفتي فقيها وذلك باطل فثبت ورود الاشكال والوجه
الرابع من اصل الاشكال على قوله قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم لان العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ان عني بقوله العلم
بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم ضروري ان كل من تصور دين محمد وصدق به اي وقت كان سواء كان
ذلك في الابتداء او بعد التقرر والاشتهار فانه يحصل له العلم الضروري بوجوبها من الدين فانه ليس كذلك
بل في ابتداء الاسلام لم يكن كذلك بل كل من اسلم لم يجب ان يكون عالما بوجوب الصلوة والصوم بل كان يؤمر
بعد ذلك بهما ويعلم اصله وكيفيته واما بعد ان استقر الدين واشتهرت مواجبه الظاهرة وتوارثهم
قوم الى قوم صار العلم بذلك ضروريا لكن ذلك لا يمنع ان يكون من الفقه لان العلم بوجود ذلك مستفاد
من الكتاب والسنة بالنظر بعد ثبوت النبوة وعصمة النبي صلى الله عليه وسلم فلماذا لا يكون العلم بمثل ذلك من الفقه
ولو كان الامر كما ذكره لخرج عن ان يكون فقيها وذلك لان حرمة القتل والزنا والسرقة والغصب معلومة بالضرورة
من دين [illegible] فضلا عن [illegible] فيجب ان لا يكون العلم بهذه الاحكام من الفقه وهذا باطل لان هذه المسائل
هي المسائل الاصلية في الفقه والعلم بغيرها يتفرع عليه فاول ما يتفقه الانسان انما يتفقه بالعلم بهذه
المسائل فكيف يحكم بانه ليس من الفقه فثبت ورود الاشكال والاستبعاد ان مثال [illegible] هذا [illegible] قد ذكره بعض
المتقدمين المحققين [illegible] في هذا المثال بل مثال اخر وقصده ان يميز بين ما هو موضوع المتكلم وموضوع الفقيه
على ما سياتي الاشارة اليه طرف منه عند التخصيص والوجه الخامس من اصل الاشكال هو انه ان اراد بالحكم
الشرعي ههنا ما ذكره من خطاب الشرع بالاقتضاء او التخيير كان قيد العملية زائدا لا حاجة اليه لان الاقتضاء والتخيير
لا يتصور الا في الاعمال وان لم يرد به ذلك بل [illegible] كما كان حكما لله وانما يتعلق بالاعمال ككون هذه الحبة ضارة
بالبدن وكون الادوية نافعة وكون هذا الاكل نافعا وكون هذا الشرب ضارا وكون [illegible] كل [illegible] للثوب
وموافقا لاهل [illegible] ذلك احكام شرعية عملية مجعولة لله وقد وجد فيها سائر القيود والعلم بها ليس من الفقه
في شيء والوجه السادس من الاشكال هو ان ما ذكره من الحد قد يوجد بدون المحدود فلا يكون طاردا بيان انه

فقد يوجد بدون المحدود لان من تصور ماهية الوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة وصدق بانه احكام
ثابتة لافعال المكلفين فقد حصل له العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا نعلم كونها من الدين
ضرورة ثم ان هذا ليس بفقه ولا يسمى العالم به على تجرده فقيها ولا هو متمكن من الافتاء والحكم ولا يسمى العالم به باعتبار
علمه به فقيها بل هذا جزء من اصول الفقه وليس من الفقه اذ ليس فيه حكم خصوص من وقائع المكلفين واما ثانيا فانه
اذا كان الامر كذلك لا يكون حدا للفقه فكذلك ظاهر لان الحد يجب ان يكون مطردا منعكسا مع المحدود ولا يتصور
وجود احدهما بدون الاخر فهذه وجوه واردة على ما ذكره حدا للفقه في كتاب المحصول واما صاحب المعتمد فقد ذكره
في بابه بانه عبارة في عرف العلماء عن جملة من العلوم باحكام شرعية وهذا وان لم يطول لكنه اشد اجمالا من الاول فكانه
ذكر الجنس البعيد للشيء بتعريفه اقتصر عليه وذلك لا يفيد تعريفا اصلا وذكر في كتاب البرهان انه عبارة عن العلم
باحكام التكليف وقريب من هذا ما ذكر في المستصفى وهذا ايضا عام يحتمل يرد عليه بعض ما اوردنا على الاول ومع ذلك فليس
بخلو عن تكرار لان التكليف هو الحكم فكانه قال ما ذكرنا وكل هذا الاختلال من التساهل في صنعة التحديد على قانون المنطق من
التمييز في مراتب الاجناس والفصول والخواص والاعراض العامة وكيفية تاليف اجزاء الحد فهذا ما يتعلق من البحث
بالحدود المذكورة **قال رحمه الله** بعد ذكر اصول الفقه الى قوله والمراد بقولنا اصولها هو ... وبعض مما ذكره حد الاصول الفقه اشكال آخر وذلك لان طريق الشيء
لما كان هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا اما الى العلم او الظن بما هو طريق له فالنظر في هذه الطرق يفضي
الى الفقه فيلزم ان يكون اصول الفقه فقها لان الفقيه هو الذي ينظر في الظن نظرا صحيحا حتى يحصل له العلم او الظن
بالاحكام الشرعية وحينئذ يتحد اصول الفقه والفقه شيئا واحدا **فلئن قال** المعترض الذي ذكره دافع لهذا لان
نظر الاصولي في هذه الادلة انما يكون على سبيل الاجمال واما نظر الفقيه فهو على التفصيل **قلنا** لما جعل اصول
الفقه عبارة عن طرق الفقه وطريق الشيء ما يفضي النظر فيه الى العلم بما هو طريق اليه فبعد ذلك نقول الفقه اما ان يكون
علما باحكام الشرع علما اجماليا او تفصيليا فان كان الاول لزم اتحاد الفقه مع اصول الفقه ولا ينفع العقد
المذكور من كون الطرق اجمالية وان كان الثاني لزم ان يكون الطرق التي ينظر فيها الاصولي ايضا تفصيلية والا
فلا يكون النظر لانه لم يتعرض في الاحكام منها مفضيا الى العلم بالفقه فكيف ما كان يرد الاشكال وكل ذلك
لانه لم يتعرض في الاحكام الشرعية التي هي المراد في اصول الفقه ويجعل مدلولات لتلك الطرق والاحكام التي ذكر
في الفقه ويجعل مدلولات الطرق التفصيلية حيث اطلق الاحكام الشرعية فيما ذكره حد الفقه وفيما ذكره
حدا لاصول الفقه ولم يتعرض للفرق في شيء منهما **قال رحمه الله** والفصل الثالث في تحديد العلم
والظن الى قوله موقوف على التصور **اقول** اما الكلام في البحث الاول فيرد فيه الاشكال على موضعين احدهما
على حكمه بان اعتقاد المقلد يحصل لا عن موجب لان هذا الاعتقاد امر حادث وكل حادث لا بد له من موجب

فكيف

فكيف يقال ان اعتقاد المقلد لا موجب له مع انه من الامور الحادثة التي لم يكن ثم كان ونقول ان اراد بالموجب
مطلق سبب الحدوث فاعتقاد المقلد لا بد له من مثل هذا السبب وان عنى به ما يصلح ان يكون دليلا على الشيء
فقد وجد ايضا لان اعتقاد المقلد مثل هذا الشيء لان افتاء المفتي له يحكم كذا مع العلم بان كل ما يفتي له المفتي به
فهو حكم الشرع في حقه دليل يستدل به على ما اعتقده فلا يكون اعتقاده من غير موجب على هذا التقدير
وان اراد به معنى اخر فلا بد من تفسير ذلك الموجب حتى ينظر فيه وفيما بني عليه من التقسيم هل يصح ام لا
واما الموضع الثاني لورود الاشكال هو قوله والتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك الى اخر
البحث وذلك لان مورد التقسيم في هذا البحث هو حكم الذهن بامر على امر ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا
بين الاقسام وحكم الذهن بامر على امر لا يحتمل غير قسمين احدهما الجزم والقطع والاخر الظن واما التردد
بين الطرفين على السوية الذي هو الشك وكذا الوهم لا يندرج فيما ذكره من حكم الذهن بامر على امر لان الشاك لا يكون
حاكما بشيء على شيء لان الشك ينافي الحكم به وكذا الوهم ضد الحكم بالشيء فلا يكون مندرجا في الحكم فلا يصح تقسيم حكم
الذهن بشيء على امر الى جميع هذه الامور التي عدها اذ مورد التقسيم غير مشترك بين الكل واما
الاعتراض على كلامه في البحث الثاني هو ان تصور الشيء والشعور به قد يكون تصورا عاميا اجماليا لا يحصل
منه بالجنس والفصل والخاصة وقد يكون تصورا خاصا تفصيليا بان يكون محيطا بجنسه وفصله وفي كل واحد
منهما حصول التصديق ممكن بان يكون محيطا يحكم على ذلك المتصور تارة حكما بالبديهة وتارة بالنظر واذا
كان كذلك فلا يلزم من الحكم على الشيء او به حكما بديهيا او غير بديهي ان يكون المحكوم عليه او المحكوم به متصورا تصورا
تفصيليا بالحد والجنس والفصل معلوم الكنه والحقيقة ولهذا فان الانسان يحكم على نفسه بانه موجود حكما
بديهيا لا يستريب فيه مع انه قد لا يعلم انه حقيقته وماهيته بالتفصيل بل قد لا يعلم انه في اي المقولات
يندرج بل اجلة العلماء يعترفوا بذلك فان جالينوس نقل عنه بان نفس الانسان عبارة عن المزاج المخصوص
وهو عرض من اعراض الجسم الممتزج ونقل عنه اخيرا انه توقف في ذلك علم به انه جوهر او عرض ولذلك
ما نقل من اختلاف المتكلمين في امر حقيقة الانسان وماهيته واذا كان الشأن المحصلين والعلماء كذلك فما
ظنك بالسوقة والعوام مع ان كل الحكم بالبديهة وعلى التفصيل بنفسه بانه موجود واذا عرف هذا عرف
بان ما حكم به في هذا البحث غير لازم ولا يلزم من حكم الانسان على نفسه بانه عالم بالمه ولذته وانه عالم بانه عالم
بالبديهة ان يكون حقيقة العلم او حقيقة الالم واللذة متصورة له تصورا تفصيليا خاصا بالحد
والجنس والفصل لما بينا من النظير واذا كان كذلك فلا يحصل الاستغناء في اصول الفقه عن تعريف هذه
الامور تعريفا خاصا وان كان معلوما متصورا قبل ذلك تصورا عاميا ولا يبقى ما ذكره عذرا

قال رحمه الله بعد ذلك ثم العبارة المحوزة الى قوله وعلى التفصيل المتقدم والا كان جهلا **اقول**
لمناقش ان يناقشه ايضا في تحرير هذه الدقيقة فان قوله تكون الشيء ممكن الوجود والعدم الا ان احد الطرفين
به اولى كالغيم الرطب الى آخر ما ذكره فيه نظر لان الشيء الممكن اذا ترجح احد طرفيه صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا
فالراجح يكون واقعا لا محالة والمرجوح يكون معدوما فالغيم الرطب ما لم ينزل عنه المطر يمتنع ان يقال ان النزول به
اولى لان الاولى هو الواقع الواجب الوقوع وبعد نزول المطر لا ينتفي عدم النزول ممكنا بل ما ذكره من الاولوية
والرجحان انما يتصور في اعتقاد الناظر في احوال الغيم وفي دلائله واماراته القائمة على النزول وعدم النزول فلا
يتصور ما ذكره على هذا فلا اساس لصحة هذه الدقيقة **قال** رحمه الله الفصل الرابع في النظر والدليل
والامارة الى قوله والا فهو النظر الفاسد **اقول** النظر قد يكتسب به التصور فيحتاج الناظر الى استحضار ما
الشيء من الجنس والفصل او خواصه البينة حتى يركبها على وجه مخصوص يحصل مطلوبه وقد يكون الى كتاب التصديق
فيحتاج الى ترتيب تصديقات وما ذكره توجيه حصر النظر في احد قسميه فلا يصح ثم نقول قد يرتب الانسان تصديقات
وتكون تلك التصديقات مطابقة لمتعلقاتها ومع ذلك لا يكون النظر صحيحا مثل من يركب هكذا يقول كل فوارة
عن غمر معين وكل عين معينة مدركة للالوان والاصوات فيلزم ان يكون كل فوارة مدركة للالوان والا
صوات وهذه التصديقات مطابقة لمتعلقاتها فان كل واحدة من هاتين القضيتين صادقة ومع ذلك فالتركيب
غير منتج وهو من القياسات الفاسدة لفساد الصورة فمطابقة التصديقات لمتعلقاتها توجب صحة المادة
وصحة المادة وحدها لا يكفي في صحة القياس وفي كون النظر صحيحا بل لا بد مع ذلك من صحة الصورة والتركيب
ايضا فيقع الخلل فيما ذكره **قال** رحمه الله الفصل الخامس في الحكم الشرعي قال اصحابنا انه الخطاب المتعلق
المحوله والرجل يكلفنا بالصلوة عند الدلوك **اقول** يصحح هذا الحد على ما اختاره عشر الاسوله واردة
اكثرها والاجوبة عنها ضعيفة وبيان جميع ذلك انا نستفسر عن معنى المكلف فان اراد بالمكلف ما ثبت حكم الشرع
في حقه صار التحديد دورا لانه تصدى لتعريف الحكم الشرعي ومن جملة اجزاء الحد المكلف ولا يعرف المكلف ما لم
يعرف حكم الشرع وذلك دور وان اراد بالمكلف الى طب من خطه الشرع ولا بد من تفسير الخطاب ليتضح واما المعنى
المشهور للخطاب المفهوم منه بين اهل العرف فدال يتعذر تفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم
بالذات لان ذلك لا يسمى خطابا في العرف ولا ينصرف الذهن اليه بل الخطاب مشتق من المخاطبة وذلك
انما يتصور بين مخاطِب ومخاطَب ومناجاة بالالفاظ وذلك في الكلام القديم محال فتحديد الحكم بالخطاب
وتفسير الخطاب بالكلام القديم عسر وايضا فانه قال في النظر الاول من الباب الاول من الكلام
في اللغات ان الكلام مشترك عند المحققين ما بين المعنى القائم بالنفس وبين الاصوات المقطعة المسموعة

ثم قال

ثم قال ولا حاجة في اصول الفقه الى الاول ولو كان الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم لكان اكثر مباحث الاصول
عن الكلام بالمعنى الاول فكيف يصح ان يقال لا حاجة في اصول الفقه الى الاول ثم الذي يدل على امتناع كون الحكم
الشرعي عبارة عن الكلام بهذا المعنى وجوه اولها ان الكلام بهذا المعنى صفة حقيقية من صفات الله تعالى
عند مثبتيه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية على ما ذكره في حد الفقه فامتنع ان يكون الحكم الشرعي عبارة
عن الكلام بهذا المعنى وثانيها ان الحكم الشرعي لو كان عبارة عن الكلام القديم امتنع نسخه وزواله وطريانه
لان صفات الله قديمة ازلية يمتنع عليها الزوال والطريان ومؤلف الكتاب معترف بجميع ذلك لكن النسخ في
احكام الشرع واقع كما قد قرره في هذا الكتاب فامتنع ان يكون الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم وثالثها
ان في احكام الشرع احكام حادثة بعد ان لم تكن والكلام القديم يمتنع ان يكون كذلك فلا يكون الحكم الشرعي هو
الكلام القديم بيان الاول هو ان دين محمد صلى الله عليه وسلم يشتمل على احكام ناسخة للاحكام السابقة قطعا
والناسخ لا بد وان يكون متأخرا عن المنسوخ فيكون الاحكام الناسخة حادثة بعد ان لم تكن واما بيان الثاني
فظاهر لان الحادث بعد ما لم يكن يمتنع ان يكون عبارة عن الصفة القديمة الازلية ورابعها ان من الاحكام
ما زال بعد ثبوته فيمتنع ايضا ان يكون عبارة عن الكلام القديم بيان الاول هو ان قد كان في الشرايع السابقة
احكام ليست ثابتة في الشريعة المتأخرة والمنسوخ لا بد من ان يرتفع ويزول بعد ما كان ثابتا واما بيان الثاني
فلان الصفة القديمة الازلية يمتنع زوالها فيمتنع ان يكون الشيء الزائل اذا القابل للزوال هو غير الصفة
القديمة وخامسها ان من الاسولة التي اوردها في الكتاب فانا نقول جعل حل الوطء بعد عقد النكاح وجعل حل
التصرف في الطعام بعد الشراء او الارث او الاتهاب وصح لك قطع بان الحل في هذه الامور حادثة والحل من
احكام الشرع فكان الحكم الشرعي حادثا فامتنع ان يكون هو الكلام القائم بالذات واما قوله في الجواب
حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذنت للرجل العاقل في حين وجوده في كذا اقول ان اراد بالقول الخطاب اللفظ
فذلك يمتنع ان يكون في الازل وان اراد به المعنى القائم بالذات من العلم والارادة غيره فذلك ليس بخطاب
ولا يكون حكما لاعترافه بان الحكم هو الخطاب بل المعنى انما يصير حكما اذا عبر عنه بالاصوات المقطعة المسموعة
بحيث يسمع خطابا بالموجود القابل لفهم معنى الخطاب وقبل ذلك فليس بخطاب فلا يكون حكما وسادسها انا
نعلل هذه الاحكام بامور حادثة كما سبق في سوال الكتاب وقوله في الجواب المراد عندنا من السبب المعرف
ضعيف وذلك لان التعليل في هذه العقود يتضمن معنى ترتب الحكم على السبب بمعنى انه لم يكن قبل ذلك وحصل
فانا نقول بعقد النكاح يحل الوطء وكذا نقول بعقد الشرى يحل التصرف في المشترى والمعرف للحكم القديم
لا يكون كذلك فعرف ضعف الجواب وكذا قوله في ساير الاجوبة ضعيف فان قوله المراد من كون الكلام

شيئًا هو ان المكلف متى شاهد زوال الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلوة ليس بدافع لما ذكره السايل فان السايل يقول معنى كون الدلوك شيئًا هو ان المكلف اذا شاهد الدلوك علم انه صار بعد الدلوك مامورًا بالصلوة لا قبله وصيرورته مامورًا بالصلاة حكم شرعي مترتب على الدلوك الحادث وعند ذلك يكون الحكم حادثًا فيمتنع ان يكون عبارة عما ذكره وقوله اذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن له في الانتفاع به ولا معنى لذلك الا الاباحة للسايل ان يقول ذا قال الشارع اذا عقد العقد على صفة كذا وقد اذنت للعاقد في الانتفاع وثانيها يفيد ذلك الاذن برهان مخصوص وحالة مخصوصة مترتبا على وقوع العقد بصفة مخصوصة وكل واحد منهما صادر من الشرع والاباحة هو الامر الاول واما الامر الثاني فليس عين الاباحة بل هو جعل العقد بصفة كذا شيئًا للاباحة ودليل خارج عما عددتموه من الاقتضا والتخيير فورد السوال هاهنا يورد السايل على الجواب الذي بعد هذا فان قوله نعني بكون اتلاف الصبي شيئًا لوجوب الضمان ان الولي مكلف باخراج الضمان من ماله يرد عليه ان يقال هاهنا امران احدهما تكليف الولي والاخر ان يكون اخراج المال من مال الصبي وان يكون ذلك التعقيب صدور الاتلاف من الصبي فالشارع اوجب على الولي عقيب صدور الاتلاف من الصبي ان يخرج من مال الصبي وفي ذلك اعتبار فعل الصبي مؤثرا وجعله شيئًا لاخراج المال عن ملكه فهذا حكم شرعي خارج عما ذكرتم من الاقتضا والتخيير فورد السوال وايضًا فان الحكم الشرعي الذي ذكره هاهنا هو الحكم الشرعي المذكور في الفقه او في اصول او هما جميعًا لانه انما تصدى لشرح تلك الالفاظ المستعملة فان كان شرحًا لما استعمله في اصول الفقه كان اصول الفقه علمًا بالاحكام الشرعية العملية الى اخر ما ذكره وكان اصول الفقه فقهًا لان الحكم الشرعي على مقتضى الحد المذكور لا يتصور الا ان يكون عمليًا ضرورة دخول التعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير في ماهيته وان كان شرحًا لما استعمله في حد الفقه العملية زيادة على الحد لان كونه حكمًا شرعيًا تضمن كونه عمليًا فوقع ذلك تكرارًا فصار كقول القايل حيوان حساس وذلك منكر في التحديد او نقول لما كان المتعلق بافعال المكلفين داخلا في الحكم الشرعي كان كل حكم شرعي عمليًا بالضرورة ولا يصح التحرز بقيد العملية عن كون القياس والاجماع حجة لان لا نكون القياس حجة ان لم يكن حكمًا شرعيًا فلا حاجة الى التحرز وان كان حكمًا شرعيًا لم يصح هذا التحرز لان ذلك ايضا يكون عمليًا لا محالة **قال** رحمه الله الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية الى قوله حدودها واثباتها **اقول** للسايل ان يناقش هاهنا في مواضع اولها ان يستفسر معنى الطلب فانا لسنا نفهم من الطلب معنى غير الارادة فان نفسره بالارادة او العلم يمتنع ان يقال الطلب الجازم هو الايجاب لانه قد يوجد الايجاب بدون الامتثال شيئا ولا ينفع الانسان بالواجب وهذا الممتنع في مراد الله تعالى بان يريد وجود شي ارادة جازمة يتوهم

ثم لا يحصل

ثم لا يحصل ذلك الشي وكذلك ان فسر بالعلم لان ما علم الله وقوعه في الوقت الفلاني امتنع ان يحصل في ذلك الوقت وان اراد بالطلب معنى اخر فلا بد من بيانه لننظر فيه انه هل يصح هذا التقسيم فيه ام لا والوجه الثاني من المناقشة على التقسيم فانه غير حاصر بل هو منتشر لان الخطاب اذا لم يكن طلبًا جازمًا ينقسم الى قسمين احدهما بحرده ان يكون طلبًا غير جازم وثانيهما ان لا يكون طلبًا اصلًا واذا لم يكن طلبًا احتمل اقسامًا من الكلام من الخبر والتمني والترجي ولا يلزم منه ان يكون مكروهًا او مندوبًا او مباحًا بل ان كان طلبًا غير جازم فهو ينقسم الى ما يكون طلبًا للوجود غير جازم فيكون ندبًا لان كونه مطلوبًا يوجب رجحانه والى ما يكون طلبًا للترك فيكون كراهة لان الترك مطلوبًا يوجب رجحانه في نظر الشرع وذلك لا يخرج الى ترديد اخر في الترجيح وايضًا فان قوله فالطرفان ان كانا على التسوية فهو الاباحة يشعر بان الشي مطلوب والطلب محقق مع ذلك فالطرفان بالتسوية وهذا محال لان استوا الطرفين ينافي الطلب فلا يمكن ان يقال هذا طالب للشي الفلاني ووجوده وعدمه سيان عنده فيثبت والوجه الثالث هو ان الذم الذي ذكره ان شيئًا مكروهًا فهو معنى العقاب والاولى تركنا بيننا وان لم يكن مكروهًا فلا يتحقق الوجوب ويمكن ان يناقش ايضًا في قوله شرعًا من وجوه اخرى ولكن تركنا ذلك حذرًا من التطويل من غير فائدة كبيرة وهكذا الامر فيما ذكره الى اخر هذا التقسيم **قال** رحمه الله التقسيم الثاني الفعل اما ان يكون حسنًا او قبيحًا الى قوله لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته **اقول** للسايل ان يطعن في كلامه في هذا التقسيم ويناقشه في مواضع منها ان يقرر الوجه الذي نقله عن ابي الحسين فيدفع عنه ما اورده ويقرر ذلك الوجه انه قال القبيح هو الذي ليس المتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله والمتمكن من الفعل هو القادر عليه وانما يكون قادرًا على الفعل اذا كانت الجوارح سليمة ولا يكون هناك مانع حسي ولا يكون هناك نفرة طبيعية تحول بينه وبين الفعل لان ذلك اذا بلغ الى حيث يمنع من الفعل لا يقال لصاحبه انه قادر على الفعل متمكن منه واما المتمكن من العلم بقبحه فيندرج فيه افعال الله تعالى لان علمه وان كان واجبًا فوجوبه لا ينافي التمكن وافعال العقلا لحصول التمكن منهم فاذا قلنا في مثل هذا القادر ليس له ان يفعل انما يكون ذلك لمانع عقلي او شرعي والاول مثل من يعترض له طريقان الى مقصده احدهما امن والاخر مخوف فان العقل يوجب عليه سلوك الطريق الامن ويحرم عليه سلوك المخوف وليس له ان يسلك الطريق المخوف وكان سلوكه قبيحًا وسلوك الامن حسنًا والثاني مثل القادر على صوم يوم العيد اذا رجع الشارع عنه فليس له ان يصومه وان كان هذا الثاني لا يخلو عن استناد الى العقل والاول ايضًا فلا يخلو عن ورود الاذن بالمنع من الشرع والمراد بقوله ليس له القدر المشترك بين هذين القسمين من المانع واما الشرع النفرة والطبيعة التي لا تمنع عن الفعل منعًا كليًا ولا يعجز عنه فذلك لا يقال فيه ليس له لان هذا القدر

قد يوجد في اكثر الفرايض والطاعات الواجبه لما في الطباع من الكسل والميل الى البطاله والسكون
واللهو واذا تلخص هذا فقد اندفع ما اورده من الاستفسار في قوله ليس له ان يفعل ولم يتوجه المعنى اشكال
وخفا بل يميز الفعل الحسن عن الفعل القبيح واما قوله ومع ذلك ان يستحق الذم بفعله فذلك ايضا طاهر
اما قوله لما فسروا القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير الاستحقاق والذم مدفوع لانه تبين انهم
يفسروا القبيح بهذا بل بين القبيح لما سبق ثم لا تميز القبيح عن الحسن قال من جملة اثار القبيح استحقاق الذم
وهذا لا يكون تفسيرا للقبيح باستحقاق الذم حتى يتوجه ما ذكره وعلى هذا جاز ان يفسر الاستحقاق بالافتقار
وجاز ان يفسر بانه يحسن ذمه ولا مانع من كل واحد منهما لان من ارتكب القبيح مع ان عقله كان يمنعه منه فهو
مفتقر الى زيادة المنع من خارج وكان مفتقرا الى الذم واللوم المتوجه من قبل الغير ليقع زاجرا له ويحسن
من الغير ايضا ذمه وقد تبين معنى الفعل الحسن فلا يبقى فيه اشكال واما ما ذكر في معنى الذم فهو غير
محتاج اليه لان معنى الذم مشهور بين اهل العرف مستغن عنه وايضا فله ان يقول نحن نعني بالذم ههنا ما
عنيتم به في حد الواجب وقد سقط السؤال على ان ما ذكره ونقل عنهم محتمل وهو انه قول او فعل او ترك
قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والغير ههنا هو المذموم ومعنى الاتضاع لا يحتاج الى الشرح
بل هو معلوم لكل احد فاندفع ما ذكره من السؤال ثم قوله يلزم من تفسير الاتضاع بما ينفر عنه الطبع
ان لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله تعالى غير مفهوم المعنى ولا ندري كيف يراده وهذا لانا وان فسرنا الذم
بما قاله وفسرنا الاتضاع بما ينفر عنه الطباع يصير تقديره ان من اتى بالفعل القبيح يحسن من غيره ان يفعل
في حقه فعلا او يقول قولا او يترك قولا او فعلا ينبئ عن حاله بما ينفر الطبع ثم بعد ذلك نقول يمتنع من الله تعالى
ان يحسن من غيره توجه مثل هذا في حقه لامتناع صدور القبيح منه وكان كل ما يفعله حسنا وهذا ليس يتوجه
عليه شيء مما ذكره لان هذه النفوس لا يشترط ان يكون حاصلة لكل من يوصف افعاله بالحسن او القبح واما ما
ذكره من ان هذه الاشكالات غير واردة علينا لانا نعني بالقبح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه
شرعا الى اخره فنقول للناقد ما قلنا من انه ليس ههنا اشكالات واردة حتى يقال هذه الاشكالات لا ترد على قولنا
ثم الذي اختاره ههنا يناقض ما ذهب اليه ويناقض هذا التقسيم وهو خارج عما فرض فيه الكلام وكان الاشكال
واردا عليه وبيان جميع هذا هو ان هذه التقسيمات كلها مفروضة في الاحكام الشرعية على ما قال في اول الفصل
السادس في تقسيم الاحكام الشرعية وعلى هذا اذا قسم الفعل الى قبيح وحسن يجب ان يكون كل واحد منهما حكما
شرعيا ثم ذكر في حد الحكم الشرعي انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وعلى هذا يمتنع اتصاف افعال الله تعالى
بالحسن او القبح وكذا افعال البهايم وكذلك غيرها من افعال الساهي والنايم لخروجها عن حالة التكليف العجب

انه قال

انه قال في اول التقسيم في افعال الطفل والساهي والنايم والمجنون ان هذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح
وهذا يشعر بان هذه الافعال لا توصف بالحسن والقبح وفي اخر التقسيم جعل الكل مندرجا تحت الافعال الحسنة وكان مناقضا
وايضا فانه يلزم مما ذكره ان يكون الفعل قبل ورود الشرع حسنا كله ضرورة انه ليس منهيا عنه شرعا واذا
كان حكما حسنا كان حكما شرعيا على ما اعترف به انه لا حسن ولا قبح الا بالشرع ولان هذا التقسيم تقسيم للاحكام
الشرعية ويلزم من ذلك ان يكون الحكم الشرعي حاصلا قبل ورود الشرع وذلك بين الامتناع **قال** رحمه الله التقسيم
الثالث في الواجبات لله كافة يرد للاقتضاء والتخيير الى قوله لم يكن ذلك التي يتعلق بالحكم اصلا **اقول** هذا التقسيم يعرف
مفيد يتضمن فوايد كثيرة واما ما ذكره المولف من الشكوك عليه فشاغبة ضعيفة ركيكة فلنحقق اصل التقسيم اولا
ثم نشتغل به مع ما ذكره اما التقسيم فهو ان نقول لما كان علم الله تعالى محيطا بمفاسد الزنا واراد اعدامه علق بمباشرته
عقوبة مخصوصة هي الرجم والجلد ويعبر عنهما بالحد على حسبما يعلم من المناسبة بين الجناية والعقوبة وهذا التعلق قديم
ازلي في علم الله لكن تعريفنا بذلك واعلامنا بالخطاب الحد عن الزنا يقع بعد وجودنا باتساق العقد الى ذلك فصل
الينا خطاب الشارع بان كل من زنا فاقيموا عليه الحد فقد حصل ههنا امران احدهما تعلق عقوبة الحد بمباشرة الزنا
وهو المعنى بقولنا جعل الشارع الزنا علة للحد وهذا قديم وثانيهما وصول الخطاب الينا والزامنا باقامة هذا الحد عند
صدور الزنا وهذا يكون حادثا بالضرورة فمعنى قولهم ان حكم الله تعالى في الزنا محكي هو الذي لحصاه الا ان وهذا ليس
فيه اشكال ومن له فطنة سليمة يعلم ان ما اورده لا وجه له مع ذلك فلنبين ونوضح الحال فيه اما الوجه الاول فاندفاعه ظاهر
لانا بينا ان احد ما ذكرنا من الحكمين حادث وهذا الحادث لا بد من تعليله بحادث فان تعلق العقوبة بالزنا وان كان قديما
لكن وجود الزنا ليس بقديم فاذا وجد وحدث وجد المعلق عليه وهو الجعل وهذا لا اشتباه فيه وقوله حكمه كلامه
وكلامه قديم فقد علمت ما اوردنا عليه وان ذلك غير صحيح واما الوجه الثاني فمدفوع بانقسام وجوه
احدها ان قوله فبعد هذا الجعل اما ان يبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل او ما بقيت انما يصح اذا كان الجعل
حادثا مسبوقا بعدم الجعل وذلك محال في هذه الصورة بل قد ذكرنا ان الجعل قديم لم يزل كذلك فلا يستقيم هذا الكلام **قلت**
قال لو كان هذا الجعل قديما امتنع ان يكون حكم الزاني غير الحد بل هو الحبس ثم يتغير الحكم الى الحد قلنا الشارع
جعل الزنا علة للحبس في الزمان المخصوص وعلة للحد في الزمان الذي بعده وكل واحد من الجعلين ازلي قديم وهذا
لا اشتباه فيه كما اذا قال السيد ان دخل عبده يوم الجمعة الدار فهو حر وان دخل يوم السبت فله دينار فيكون كل واحد
من التعليقين حاصلا يوم الجمعة والسبت والوجه الثاني في الجواب ان نقول ما المراد من قولكم اما ان يبقى حقيقة
الزنا ذاتا او هذا لان الاصطلاح في حقيقته ووجوده وصفاته وعوارضه يقتضي ان يراد بالحقيقة تمام
مفهومه ومقوماته واما ساير العوارض اللازمة والمفارقة فيكون خارجة عن الحقيقة فان استمر على هذا الاصطلاح

واراد بحقيقة الزنا امام ما يفهم منه فيختار القسم الاول وهو ان حقيقة الزنا باقية بعد الجعل كما كانت قبل الجعل
قوله حقيقة قبل هذا الجعل ما كانت موثرة فوجب ان يبقى كذلك قلنا لا نسلم ان الزنا موثرا في شي وليس موثرا فيه خارج
عن حقيقة الزنا على هذا الاصطلاح بل من العوارض وقد يتبدل العوارض على الشي فتكون الحقيقة باقية كما كانت
ولا يلزم من تبدل العوارض تبدل الحقيقة ولا من بقا الحقيقة عدم التبدل في العوارض فلا احتياج في هذا الكلام
وهذا كالانسان الذي يتبدل عليه الصبي والشاب والشيخوخة وحقيقته باقية كما كانت بل المفهوم يعتبر
بالوجود والعدم انضافا فضلا عن سائر الاعراض وان اراد بحقيقة الزنا امام مفهوم الزنا باوصافه وعوارضه
ولواحقه فعند ذلك يختار القسم الثاني وهو ان حقيقة الزنا بعد الجعل لم تبق كما كانت بل تغيرت فقوله يكون ذلك
اعداما للمجموع الذي كان عليه الزنا قبل الجعل وذلك المجموع قد يعدم باعدام قيد من القيود السابقة عدمي او
سوى ولا يلزم منه اعدام نفس الزنا بل ذلك المعدوم هو عدم الموثرية فان الزنا قبل الجعل كان غير موثر وبعد الجعل
صار موثرا فانعدم المجموع الذي كان قبل الجعل بزوال عدم الموثرية وتبدل ذلك لموثرية فاندفع ما ذكره واما
الوجه الثالث فنقول لم لا يجوز ان يكون الصادر منه هو ما يوجب الحكم لان جعل الزنا علة للحد كما هو حكم قديم فانه
يوجب حكما حادثا باسناد الفعل الى الزمان المخصوص والحالات المخصوصة واما قوله الموثر في الحكم وصفا حقيقيا
قلنا ان عنيتم به ان كون الفعل غالب المفسدة يوجب تعليق العقوبة به تعليقا لا له وكونه غالب المصلحة يوجب تعليق
الثواب به تكثيرا له وترغيبا فيه فهو كذلك وهو صحيح سوا كان يقول المعتزلة او لم يكن وكيف يمكن رد هذا
وابطاله عند ما يشرع في ابطال هذا يبطل اثبات الله تعالى وان عنيتم به ان الوصف بنفسه يوجب الحكم علينا من غير
اعتبار الشرع وجعله فليس كذلك بل ذلك بجعل الشارع فسر انه فاع جميع ما ذكره **قال** رحمه الله الفصل السابع
في ان حسن الاشيا وقبحها لا يثبت الا بالشرع الى قوله هذا برهانه الذي عولت على هذا المطلوب وقد نقله **اقول**
اما ما ذكره من الاقسام في تعيين محل النزاع تقسيمه منتشر دور اما عدة من الاقسام قسم اخر وهو ان من كان بين يديه
طعام مشتهى وهو جايع فاخبره الطبيب وقال ان اكلت هذا الطعام بعينه مرضت مرضا كذا او اخبره شخص يحتمل صدق
قوله انه مسموم ومعه طعام اخر يسد مسد هذا في دفع الجوع ويشغل خلوه عن هذه المفاسد ثم انه لم يلتفت الى الطبيب
ولا الى المخبر وتناول الذي بادرت شهوته اليه فانه يتوجه الذم نحوه في الحال ولو اكل فمرض او هلك كان مذموما
عند اهل العقل وهذا الحكم العقل فانا ان فرضنا ذلك فيمن لم تبلغهم الشرايع كان الحكم كما ذكرنا فهذا قبيح عرف قبحه
بمقتضى العقل وهو وراما ذكره من الاقسام وكذلك ما ذكرنا في التعارض بين الطريق الامن والمخوف من هذا
القبيل واما ان عنى بالقبيح العقلي الفعل الذي يعاقب عليه يعفو به معنيه في دار الاخرة بان يرى في نيران مخصوصة
وشي من نعم وغير ذلك فمثل هذا القبيح لا ندعي انه يعرف بمجرد العقل ثم اذا عرف ذلك فلينظر في البرهان الذي

يكون

يكون الالم علة له كما لا يثبت كالكسر مع الانكسار ومماسة النار الجسم مع الاحتراق وسقي السقمونيا
مع اسهال الصفرا وعلى هذا لا يرد شي مما ذكره اما بعد المضافين فلم يوجد منه تمام الشروط لان من شرط
صحة كون الشي علة لشي تقدمه عليه بعد ما مصححا المعلول لوجد فوجد او حذف وجد وهذا لا يوجد في المتضايفين
وبهذا اندفع قوله الظلم قيد عدمي والقيد العدمي لا يصلح ان يكون جزا من العلة قلنا لو كان المعلول ايضا
مركبا من قيد وجودي وقيد عدمي جاز ذلك وايضا فلم لا يجوز ان يكون العدم شرطا لتاثير العلة الوجودي
قوله يستحيل العدم موثرا في الوجود بعين الدوران قلنا هذا الدوران لا يدل على العلية لفقدان الشرط
لان العدم لا يصح ان يكون علة للوجود او يقول العدم ان صلح ان يكون علة للوجود فقد سقط هذا الاعتراض
وان لم يصلح لم يكن هذا الدوران مستجمعا للشرايط فلا يلزم ان يكون العدم علة للوجود فاندفع ما ذكره على ان
الظلم المحقق يوجب سقوط الشرما اورده في هذه الاجوبة لان القبح ههنا مفسر بان يستحق فاعله الذم
او ما ذكرنا انه ليس له ان يفعله فلم يتق النفرة الطبيعية والملايمة الطبيعية مدخل في ذلك لان الانسان
لا يلام على ترك ما يلايم الطبع بل ربما يمدح عليه فلا مناسبة اذا بين القبح وفعل ما ينفر عنه الطبع ولا بين الحسن وبين
ما يميل اليه الطبع فيسقط اثر الاسولة المذكورة فهذا في تصحيح ما ادعوه من الضرورة واما الوجوه المذكورة
في الاستدلال فهي ايضا صحيحة وما ذكره جوابا مدفوع اما الوجه الاول فظاهر لان الترجيح من غير مرجح محال
ويوجب انسداد باب العلم بالصانع كما ذكره المولف وعند ذلك يجب ان يكون لكل فعل المعين لاجل اختصاصه
بمصلحة ويحرم الفعل المعين لاجل اختصاصه بمفسدة ويلزم منه الحكم بالحسن والقبح العقليين واما قوله في
الجواب ان يعين احد الطرفين ان افتقر الى المرجح لزم الجبر الى اخر ما ذكره فقد بينا ان الجبر غير لازم فاندفع
هذا العذر واما الوجه الثاني فهو غاية القوة لانه لو حسن من الله كل شي لحسن منه نصب الايات الدالة
على نبوة الكذب وان يخلق فينا اعتقادا جازما بنبوته مستندا الى الايات التي نصبها واظهرها على يده
واذا جاز ذلك فلا يحصل الوثوق بنبوة صادق اصلا لانه متى حصل الاعتقاد الجازم بنبوته فاحتمال
الحصول بالبال بنقيضه وتزلزله وتوجب الشك فلا يحصل وثوق اصلا ولا يميز بين الكاذب والصادق
ويلزم من ذلك ارتفاع الشرايع ويلزم خسران الدنيا والاخرة وما ذكره في الجواب لا اتجاه له اصلا
لان هذا الوجه بل ذلك قول يورد على دليل يدل من نفسه لا على احتجاج الخصم وكذا الوجه الثالث
قريب من هذا الوجه واما انزال المتشابهات فليس يشبه هذا لان المتشابه به هو ان يكون المراد خفيا
لا يطلع عليه غير العالم والعالم يطلع على تاويله ثم انه يفهم غيره فيصل طريق الى العلم بالمراد والخلاص عن الشك
والضلال واما على ما فرضناه من الكفر بر فلا خلاص الى النجاة اصلا اما قوله الكذب عدم فقد يكون حسنا

فلما اما الكذب على الله ورسوله فذلك من الممتنع وفي جوازه الياس فالكذب قبيح ما لم يتعين
اضطرارا وضرورة كما في الصور المذكورة وذلك انما يكون لعجز العبد عن دفع تلك الضرورة الا بالكذب
عن الاتيان بالمعارض وهذا العجز غير متصور في حق الله تعالى وبصون رسوله عن ذلك …
الوثوق كيف لا لامر الرسالة بل غاية ما يجري في كلام الله وكلام رسوله التعبير بالالفاظ المشتركة
والمجازية وذلك معدود في علم البيان من الفصاحة والاحسان لا من الكذب ثم للشارع في ذلك …
كثيرة فكيف يعد ذلك من الكذب وبالجملة فلا نسلم ان الكذب يجوز تطرقه الى كلام الله وكلام رسوله …
من الوجوه وان يكون ذلك … وانما يذهب اليه حتى الزمه ما ذكره في العدد وعلى هذا سقط …
واما تقرير الوجه السابع ودفع ما ذكره جوابا عنه فيعلم مما ذكرنا في الاول واما الوجه …
ينقله على الوجه ونحن نحرره على وجه اخصر بان نقول لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع …
للعقل فيه مدخل اصلا لاتى من احكام الشرع لا يطابق العقل ونحن نرى اكثر اصول الشرع مطابقا للعقل كتحريم
الغصب وايجاب الضمان وايجاب القصاص وتحريم الزنا وغير ذلك فان النظر الصحيح من العاقل يحكم بحسن هذه
الاحكام واشتمالها على المصالح الكثيرة وانه لولا هذه الاحكام لما انتظم امر …
الاحكام وتعديتها الدنيا وامر المعاد في الاخرة ولذلك يمكن العاقل العالم بموارد نصوص الشرع …
في الاحكام وتعديتها من الاصول المنصوص عليها الى الفروع المسكوت عنها لانه وجده مطابقا لما …
من نور العقل فكان الله تعالى انزل على العاقل كتابين احدهما العقل المدرك للمعاني والاخر الخطاب …
الحكم والبيان مطابقا لكتاب العقل ورابطا عليه ما ذا قابل احدهما الاخر وجدهما متطابقين لا …
من الزيادة شيئا فشيئا حتى يكمل كتابه ويتم نوره ومن كان ذا بصيرة يعرف ذوق هذا الكلام ولا يلتبس …
ما قيل بحذافيره فهذا ما يتعلق بالبحث عن هذا الفصل السابع وسياتي من هذا الباب في سائر الفصول قال
رحمه الله الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا …
ذلك امتنع تحقق الوجوب **اقول** لا بد من تعيين المنعم المشكور وشرح معنى الشكر وتعيين محل الخلاف
المشكور فهو الله تعالى واما معنى الشكر فهو ان يصرف العبد جميع ما انعم الله عليه به من السمع والبصر
والفؤاد والفهم وسائر الجوارح وكذا القوى والاقتدار على الكسب والمال الى ما خلق لاجله واعطاه
لاجله فيصرف البصر الى النظر في مصنوعات الله والسمع الى تلقي الاوامر والمواعظ وما فيه …
من الحكم والعلوم والفؤاد والذهن الى تفهم معانيها والفكر في المصنوعات وما فيها من الاحكام ه
والاتصال والمال الى اسباب البقاء مدة العمر وتفريغ البال لاكتساب سعادة المعرفة والعلم بالله

وبعونه ومتابعة الانبيا والتوصل بها بعينهم الى السعادة الابدية فهذا معنى الشكر حيث ياتي في
كتاب الله تعالى ولهذا وصف الشاكرين بالعلم اما محل الخلاف فهو ان فريقا يقولون بوجوب هذا الشكر بانه
سلما من الانبيا صلوات الله عليهم بناء على وجوب متابعتهم بعد معرفة نبوتهم وثبوت عصمتهم عندنا ولا يقوم على
ذلك برهان عقلي والفريق الاخر بل يقوم على وجوب الشكر بهذا المعنى برهان عقلي من مقدمات عقلية حتى ان النبي
صلى الله عليه وسلم اوجبها على هذه المسلمة وهدانا الى مقدماته قبل الاعتراف بنبوته ومعرفة عصمته لامكنا فهم ذلك
والجزم … الشكر بناء على البرهان العقلي واما غير النبي صلى الله عليه وسلم من البشر لا يهتدي من اكثر تلك المقد…
هذا البرهان … يفتقر الى تنبيه صادر من النبي وتقرير البرهان منه والنبي لا يتنبه لذلك من تلقا نفسه بل مقدمات
هذا البرهان … لكن تلقا نفسه الا بتنبيه من الملك وبالجملة لا بد من واسطة بين البشر وبين الله في ان … على
المقدمات … فيها الحجة على هذا الوجوب فذلك فنعلم اخر ولعل كل احد يعترف به ولا يشكره واذا
عرفت هذا فلنتطرق … ما تيسر من المقدمات اما النص الذي ذكره فليس فيه دلالة على ما يدعيه بل غايته ما يتكلف فيه
من له ورع على التمسك بالنصوص بسبب دلالة امثال هذه النصوص على ان الله تعالى لعمهم رحمته تبارك لما … الامم
الا بعث منهم من ينذرهم وينبههم على المعارف وعلى مواقع الاستدلال ومواد الحجج وتقرر مع بعضهم البراهين
… الله تعالى … من امة الا خلا فيها نذير ولذا قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب
ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء الى غير ذلك من الايات واما بعدهم بعد ان تظهر منهم عصمة الرسل وعدم
الاعتماد … ولا الالتفات اليهم واما انه لا يعرف الا لمن امن بالرسل وعرف النبوة واعترف بعصمة
الانبيا … ولا يترك الفرقة عن معقول ويخالف لما في كتاب الله فان اكثر حكايات العقلاء ممن
استكبر على الرسل … لا الالتفات الى ابدائهم ولم يصغ الى قولهم ولم يتلق منهم الحكم والعلوم والبراهين
ولا احتياج فيما ذكره من النصوص … اما الهداية الفرقة على مطلوبهم واما ما ذكره من المعقول … لم لا
يجوز ان يكون للشكر فائدة ترجع الى المشكور ولفائدة تعود ايضا الى العبد الشاكر اما … فذلك ظاهر لان
الشكر على المعنى الذي فسرناه سبب السعادة الدائمة والحياة الباقية والابتهاج بلقاء الرب والتمتع بنعيم الجنة
واما الفائدة العائدة الى المشكور فلان الشكر على هذا التفسير يفضي الى حصول المقصود المطلوب من ايجاد
الخلق وحصول هذا المطلوب فائدة عظيمة … الغايات التي من اجلها الخالق مطلوبها في الايجاد والخلق وقد
تقرر ذلك في الاصول المتقدمة ولانهم انما شرعوا في تقرير هذه المسألة بعد تسليم تلك الاصول فبطل قولهم
بمنع عود الفائدة الى المشكور واما قوله تلك الفائدة اما جلب المنفعة او دفع المضرة قلنا لا بد من تفسير
المنفعة والمضرة ليتخلص هذا المقام فانه ان عني بالمنفعة المنافع المالية والمستلذات الدنيوية البدنية وبالمضرة

فوان هذه الامور والالام البدنيه فيمتنع انحصار تلك الفايده في هذين بل تلك الفايدة فايدة عقليه هي
كمالات الروح ومطالب اخرويه وكيف يمكن حصر الفوايد فيما ذكرتم وهل يحصر الفوايد في هذين الا من لم يتعود
الفوايد النفسانيه واللذات العقليه والسعادات الاخرويه وهل يعد الفوايد الدنياويه البدنيه خيرا
وفايدة ومنفعة الا لاجل افضايها الى التوصل والتوسل بها الى نيل هذه الفوايد النفسانيه وكمالات الروح
وان عنى بالمنفعه ما ذكرنا من السعادات والكمالات او ما هو اعم منها بل كل ما يفضي الى ذلك ولو بكونه وسيلة
اليها وبالمضره اضدادها وما يقع معونا اليها فنقول لم لا يجوز ان يكون وجوب الشكر لجلب هذه المنافع قوله جلب
المنفعه غير واجب فممنوع بل يعلم بالبراهين العقليه ان حكمة الايجاد هو الوصول الى هذه الكمالات والسعادات
وبعث على البريه السعي في تحصيلها بالقدر الممكن بل هو غاية كل واجب على الخلق فان دل ما يجب عليهم عقلا وشرعا
فانما يجب لكونه وسيلة الى هذه المنفعه فلعله لا يكون تحصيل هذه المنفعه واجتناب المضار الدنياويه فان
اصولها واجبة التحصيل عقلا فكيف يمكن ادعا ان جلب المنفعه غير واجب في العقل قوله الا يمكن جلب الشكر عن جلب
المنافع قلنا الشكر على ما فسرناه لا يمكن ان يخلو عن الفايدة والنفع اما قوله ان الله تعالى قادر على ايصال جميع المنافع
بدون الشكر قلنا ان الله تعالى لا يوصف بالعجز تعالى الله عنه لان العجز هو ان يكون الشي ممكن الحصول بالطريق
المعين فمن لم يقدر على تحصيله بطريقه يوصف بالعجز واما الممتنعات فلا قدرة عليها ولا يوصف من لم يحصلها
بالعجز فمقدورات الله تعالى كلها ممكنه والممتنعات خارجة عن القدرة والمقدورات الممكنه
بعضها ممكن الحصول بدون توسط شي اخر يقع طريقا اليه او مادة له وبعضها يفتقر الى متوسط
وهذه الوسايط قد تقل وقد تكثر وتختلف ذلك ولا يقال ان خلق الانسان لا عن مادة ممكن
بل لابد من خلق التراب والطين ولا ثم يخلق الانسان منه بانيا واذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم
ان حصول منفعة سعادة المعرفه والفوايد الاخرويه لنوع البشر بدون الشكر على ما ذكرنا من التفسير
ممكن حتى يندرج في جملة المقدورات وظاهر انه ليس بممكن والا لكان البعوث عن تلك السعادة وقع
وخلق هذه الاعضا وساير الدواعي من الشهوه والغضب فيه عبثا واذا عرفت ذلك عرفت اندفاع
جميع ما ذكره والاقتصار على هذا القدر كاف في المطلوب لكن مع ذلك نتطرق الى ساير اقسام
هذا التقسيم لنبين وهن هذه الطريقه ونقول لم لا يجوز ان يجب الشكر لدفع مضرة اجله قوله
انما يقع دافعا للمضرة الاجله اذا كان المشكور يسره الشكر ويسوءه الكفران قلنا اما اولا
فنمنع ذلك ونقول الشكر لما تعين طريقه الى تحصيل سعادة اجله فعند ترك الشكر يفوت العبد
تلك السعاده ويقع في اضدادها وتلك الاضداد مضرات عظيمه فيصير الشكر دافعا للمضرات

العظيمة الاجله عن نفسه سوا كان المشكور يسره الشكر او لا يسره وما ذكره من الشروط غير لازم
واما ثانيا فنقول ما معنى السرور والسوء ان عنيت بالسرور الفرح الذي يحدث للمسرور بالسوء الغم او
الحزن الذي يعرض البهم فذلك في حق المشكور ممتنع لكن لم قلت ان المضرة الاجله لا تقصد تارك الشكر
الا اذا كان المشكور كما ذكرته بل نقول المشكور ههنا لم يغضب ورضي فكل من غضب عليه لعنه وعذبه
وتحويه صنوف العذاب وكل من رضي عنه فاز بالسعاده والشاكر مرضي عنه والسالك طريق الى مرضاة
المشكور والتارك للشكر مغضوب عليه وترك الشكر موجب للسخط وموقع له في الغضب فيتضرر به في الاجل
وان عنيت بالسرور معنى اخر غير ذلك وعلم ما بيناه من الغضب والرضا فلابد من تفسير ذلك لننظر فيه
واما بنا المقدمات على الغلط توهم الاحتمال فلا تفيد شيئا اما قوله احتمال العقاب على الشكر قايم قلنا ان
ذلك ممنوع قوله الاقدام على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير الى اخر ما ذكر قلنا لا نسلم ان الشكر
يكون بغير اذنه وكيف يتصور وقد علم انه انما خلقه لياتي بالشكر واذا كان الشكر مطلوبا من الايجاد
وطريقا متعينا الى غاية الغايات من الايجاد وهو المعرفه كان ماذونا فيه من جهة الخالق المشكور واما
الوجه الثاني وهو حديث المجاراة فهو بعيد وكلام من لم يعرف معنى الشكر ولا عرف نسبة العبد
وما ياتي به الى الرب كله فكيف يتصور المجاراه من العبد لخالقه واما الوجه الثالث وهو الاشتغال
بالشكر في الحال فكذلك ايضا بعيد ممن يعرف معنى الشكر الذي تنازعنا فيه ليس ان يقول بلسانه
شكرت الله على نعمه كذا بل هو عبارة عن التوجه بالكليه اليه والاطلاع على اسرار مصنوعاته وعجايب حكمه
واين هذا من ذلك **فلئن قال** والقول باللسان ايضا شكر على ما قال عليه السلام التحدث بالنعم شكر **قلنا**
اما اولا فيجوز ان يكون لفظ الشكر لمعاني كثيره والنبي عليه السلام استعمل اللفظ في غير المعنى الذي تنازعنا
فيه فلا يصير ذلك حجة علينا واما ثانيا فهو ان التحدث بالنعم انما يتصور لمن عرف النعم بتفاصيلها
وانها من اي وجه تعد نعمة ثم يعبر عن ذلك ومن صار عارفا على هذا الوجه لجميع ما انعم الله عليه وتفا
صيلها وغاياتها بحيث يقدر على التعبير عنها وتفهيم غيره ليطلع على نعم الله فهو شاكر لانه قد اتى
بالشكر وصار من زمرة العارفين وذلك غير خارج عما ذكرناه والله يعلم ان مثل هذا الشكر لا يستوجب
التاديب اصلا بل لو اشتغل الانسان طول عمره بشرح الاسرار التي في جارحة من جوارحه وما
فيها من الحكم والمنافع لم يبلغ تمام ذلك وكل ذلك يكون مفضيا الى مطلوب الخالق من الايجاد من معرفه
اسراره وغموض حكمته في المخلوق وكمال علمه وقدرته فاين احد البابين من الاخر وكيف يمكن تشبيه
هذا بغيره حتى يصح ما ذكره فتبين بهذا ان الاحتجاج المذكور ههنا ضعيف واما الاسولة التي

اوردها على المقدمات واجاب عنها فلا حاصل لها ولا ارى في ذكرها فائدة فان ايراده كالشرع عن ماخذ
صحيح فليس كذلك واما ما ذكره عن الخصوم على طريق المعارضة فلينظر فيه وفيما اجاب به عنه ولننقل
ما ذكره بعبارته **قال** رحمه الله عن الخصوم انهم قالوا الوصح ما ذكرتم في بيان انه يجب الشكر عقلا الى
قوله فكل ما يجعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه **اقول** اما النقض الذي اورده
على الحجة المحكية فصحيح والجواب عنه ضعيف لان الشروع في هذه المسلة انما وقع بعد تسليم التحسين والتقبيح
العقليين وبعد تسليم هذا الاصل ولا يمكن ان يوجب الشرع حكما الا لفائدة فتلك الفائدة اما ان تعود الى
المشكور او الى الشاكر ويتم ما ذكر من الحجة الى اخرها على هذا التقدير اما قوله غرضنا من الدليل الذي ذكرنا
انه لو صح التحسين والتقبيح العقلي لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا سمعا **اقول** هذا من الهفوات
وحائد عما ذكره اولا لانه انما تكلم في هذه المسلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين اذ ما نتيجة هذا
الدليل الذي فسره الان هو امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين لانه قياس استثنائي من شرطية
متصلة مقدمها صحة التحسين والتقبيح العقليين وتاليها امتناع ايجاب الشكر عقلا وشرعا واستثنا نقيض
التالي حتى ينتج نقيض المقدم ومعلوم من صحة هذا القياس امتناع القول بالتحسين والتقبيح العقليين فيصير هذا
الاحتجاج احتجاجا في مسلة اخرى فهذا انتقال في الاحتجاج من مسلة الى مسلة اخرى مع انه قد سلم الحكم
فيها على خلاف ما توجبه الحجة وذلك اضطراب وخبط ظاهر وكل من شرع في الاحتجاج في هذه المسلة
مثل هذه المسلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقلي فهو بين امرين اما اقامة الحجة على نفي ما سلمه فهو الخبط
الذي ذكرنا واما الاحتجاج بحجة منتجة خلاف ما سلمه اتفاقا وذلك لعدم الاحاطة بشرائط تركيب
الحجج وكيفية انتاجها للمطالب فيعلم انه لا وثوق باحتجاج من جهل تلك الشرائط ولا يجدي البحث في العلوم
نفعا اما قوله في جواب الوجه الثاني ان ذلك انما يكون ضروريا في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران
فقد مر ما يكون جوابا عن هذا بل يتصور ذلك في حق من يرضيه الشكر ويغضبه الكفران وتحقيق
هذا ان العلم البديهي في القضية انما يحصل لمن حصل له تصور الموضوع والمحمول فمن تصور معنى
الشكر على ما ذكرنا من التعظيم وانه مطلوب من الايجاد ومتعين ليحصل غاية الايجاد وانه
متضمن لرضى الخالق وتركه متضمن لفوات المطلوب من الايجاد وموقع في سخط الخالق وغضبه
جزم بوجوب شكر المنعم بحيث لا يتوقف جزمه على انضمام دليل اخر ولا معنى للعلم الضروري
بالجزم بالقضية الا هذا القدر واما من لم يتصور معنى المحمول والموضوع بالتحقيق فلا يمكنه
الجزم بالحكم وعلى هذا لا حاجة الى التمسك بقول كل من خالف في هذه المسائل فانما خالف للذهول

يعني انه لم يسلم الحكم في المسلة فكان تنازعا بعد ذلك في مسلة اخرى

البعث

عن تصور المحمول والموضوع كما يجب بل تصور معنى اخر والمقصود من المباحثة والمناظرة التنبيه
على معنى طرفي القضية اما قوله في جواب الوجه الاخر ان الطريقين مخوف اعني تركه قلنا هذا
ايضا باطل لمن لم يتصور معنى الشكر الذي تنازعنا فيه واما من الوجه الاخر فضعيف لوجوه اولها
ان نقول ان سلم الخصم انه لا فرق بين البابين اعني في طلب معرفة الله والفقه ثم هذا الوجه من الاحتجاج
لانه يقول وقد سلمت ان طلب معرفة الله واجب عقلا وكذا في وجوب الشكر والثاني ان نقول لا نسلم ان وجوب
النظر ليس ضروريا ونعني بالنظر الذي توجبه بالضرورة هو اصل النظر عند تنبيه النبي وانذاره والاصغا
الى ما يقوله ويقرره من الحجة العقلية واستنباط مقدمات الحجة من المراد التي ينبه عليها فالنظر في هذه
واجب بضرورة العقل لانه طريق امن لا خوف فيه اذ العاقل يعلم انه ان اصغى الى ما يقوله ويقرره
او نظر فيما امر ووجد ما ذكره صحيحا مطابقا للعقل فقد فاز بالسعادة العظمى ونجا من الشقاوة العظمى
وان لم يجد ذلك عاد الى ما كان عليه من غير تضرر لما تعاطى من النظر والاصغاء واما ان ترك النظر والاصغا
ولم يلتفت اليه بالكلية مع احتمال صدقه عقلا ما لبديهته كان متورطا للتعريض للشقا الابدي على سبيل
الاحتمال احتمالا ظاهرا وبديهة العقل جازمة بوجوب خلاص النفس عن التورط في مثل هذا الضرر
والشقا وكان وجوب هذا النظر معلوما بالضرورة فيحصل المقصود من بعثة الانبيا ولا يفضي الى الافحام
وتعطيل فائدة البعثة وهذا المعنى قد نقله امام الحرمين رحمه الله في كتاب البرهان حيث قال واي حاجة
الى ذلك وفي دعوة النبي مقتنع والتحقيق فيه ان النظر ممكن وانما يمتنع ايجاب ما لا يمكن ايقاعه فان امتنع
ممتنع لتعرض الوعيد الذي بلغه النبي ولا يشترط في وجوب الشي علم المخاطب بوجوبه عليه بل يشترط تمكنه
من العلم به والسر في ذلك ان النظر الاول لا يتصور الا كذلك [illegible] من اسمع المنقول او مدارك
العقول وعن هذا قيل ان المعرفة التي لا يتصور التقرب الى الله تعالى بها هي النظر الاول وهذا كلام
حسن من كلام اهل التحقيق وحاصله ايجاب النظر عقلا عند انذار النبي قبل ثبوت النبوة بالدلائل عنده
وما احسن ما ظهر بهذا الكلام لو استمر عليه وامكنه الوفا بحقه لكن لم يف به وموجبه في سائر
المواضع بل ذكر في حد الوجوب عليه مع انه ذكر في معنى الواجب انه الفعل المقتضى من الشارع الذي يلام
تاركه شرعا وعلى هذا يمتنع وجوب النظر الاول ونعود الى ما كنا فيه واذا ثبت ان وجوب النظر فيما
ذكرنا من الضرورة بديهي اندفع ما ذكره من الالزام اما قوله هذا الزام لان وجوب النظر يتوقف
على العلم بان النظر في الامور الالهية يفيد العلم قلنا هذا التوقف ممنوع بل يجب النظر والاصغا
الى كلام النبي عليه السلم للعلم بكون النظر طريقا امنا وتركه طريقا مخوفا على ما شرحنا ولا حاجة في ذلك

١١

الى العلم بامر آخر فاندفع جميع ما ذكره **فلين قال** لما توقف على بعثة النبي وانذاره او تعريفه الحجه
فصار واجبا شرعا وقد اوجبه الشرع ثم بعث النبي عليه السلم ليعرف ما اوجبه **قلنا** اما من اوجب
الا وهو واجب بايجاب الله تعالى على هذا التقدير وكل ما اوجبه العقل الصريح هو واجب بايجاب
الله تعالى وانما اعطى العقل ليعرفنا ما اوجبه لكن النزاع ليس في هذا بل النزاع في شيء آخر فانا
نقول ما اوجبه الله تعالى على اقسام منها ما يستقل عقل بعض الناس بمعرفته بالهام الله تعالى او
بواسطة ارسال الملك وهو النبي ويستقل عقل بعضهم بمعرفته اما بمجرد انذار الرسول او ببيان حجته
او بتقرير الحجة المعقولة من الرسول وتفهيم الرسول له ومنها ما لا يستقل عقل الامة بفهم ذلك
ومعرفته وانما يمكنهم معرفة ذلك الواجب بعد سبق معرفة نبوة النبي وانه واجب العصمة والفريق
الاخر يقول لا واجب اوجبه الله الا وهو منحصر في القسم الاخير وعلى هذا الوجه يقع النزاع بين
الفريقين والوجه الثالث في بيان ضعف هذا الجواب هو ان هذا الالزام ليس جوابا حقيقيا شافيا
في المسئلة او يوجب حصول العلم ببطلان المسئلة بل غايته ان يقول الخصم ان الضلال شامل لنا لان
من ذهب الى ان نشاء ما لا يجب على المكلف ما لم يثبت عنده نبوة الانبياء وعصمتهم ولا يثبت ذلك الا بالنظر في
آيات الله ومعجزات الانبياء ولا يجب النظر في ذلك الا بعد ثبوت النبوة ويفضي ذلك الى الدور وهذا
ضلال صريح وكذا من يقول لا يجب النظر الا بالنظر فذلك يفضي الى الدور او التسلسل فبنا
العقائد الا لهية على مثل هذه الاصول من الضلال ثم بيان ان الخصم في ضلال مع ان التنبيه شامل
للطرفين ليس فيه تخلص عن الضلال قلت ان هذا الكلام لا يصلح جوابا وبمثله نعرف الحق بعد هذا
في هذه المسائل **قال** رحمه الله الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما
ينتفع به الى قوله فاذا بينا انه لم يوجد هذا الاعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا **اقول** اثباته
لحكم هذه المسئلة على وفق ما يدعيه تماثله من الحجة مناقض لمواضع مما سلف من كلامه منها ما ذكره
في حد الحكم الشرعي انه خطاب الله القديم وادعى هناك ان الاحكام كلها قديمة فيمتنع خلو واقعة
من الوقايع او فعل من الافعال عن حكم الشرع قبل بعثة الانبياء وبعدها فقوله ههنا ان قبل ورود
الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام مناقض لما قرره في ذلك
الفصل فانه فسر الخطاب الذي هو حكم الشرع هناك بكلام النفس والمعنى القائم بالذات وههنا فسره
بالالفاظ الدالة المسموعة وجعل الحكم عبارة عنه وذلك مناقض **ولين قال** في العذر انه ليس
مراده ههنا بقوله ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام انه لا حكم اصلا بل مراده انا لا نعلم ان الحكم

ماذا ما لم يعرفنا الشرع ويخاطبنا لخطاب هو الاصوات المقطعة وحينئذ يندفع التناقض **قلنا**
التناقض بعد باق لانه انما التزم تعريف هذه المسئلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين واذا كان
كذلك امكن للمكلف ان يعرف خصوص الحكم في الواقعة بدلائل عقلية وذلك مناقض قوله ههنا ان
هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع ومنها انه قال فيما سلف ان القبيح عندنا ما كان منهيا عنه شرعا
والحسن ما لم يكن منهيا عنه مع ان الحسن والقبيح معدود ان هناك من الاحكام الشرعية اذ التقسيم وقع
في الاحكام الشرعية واقل مراتب الحسن ان لا يتعلق به ذم ويكون مباحا فقبل ورود الشرع وخطابه
لم يكن شيء من الافعال منهيا عنه فكان على الاباحة وما قرره ههنا يناقض ذلك ومنها انه شرط في
المشروع في الفصل الثامن ان يقرر حكم هاتين المسئلتين مع تسليم التحسين والتقبيح العقليين ومعنى تسليم ذلك
ان الدلائل العقلية قد تدل على خصوص حكم الشرع في الوقايع وقوله ههنا لا يثبت للافعال شيئا
من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع يناقض ذلك لان مراده ان كان عدم الحكم اصلا
فقد ناقض ما قرره من ان الاحكام قديمة وان كان مراده عدم المعرفة وان ذلك لا يمكن ادراكها الا بورود
الشرع فقد ناقض ما سلمه من القاعدة ولنفرض ما كان يدعواه وحجته مناقضا لما سلف واما الوجوه
المنقولة عن القائلين بالاباحة ففيها تكلفات لا يحتاجون اليها ويمكن التمسك باقرب من ذلك بان يقال
اذا علمنا في الطعوم الطيبة انها نافعة في بقاء الحيوان والانسان ولا ضرر فيها علمنا ان الله تعالى
انما خلقها لهذه المصلحة لان هذه مصلحة مطلوبة مفضية الى المطلوب فيكون مأذونا فيه لا محالة غايته
الحاد نوع البشر واذا علمنا ذلك علمنا الاذن ضرورة لان المفضي الى المطلوب يكون مأذونا فيه لا محالة والمأذون
فيه مباح لا محالة بل وفي بعض الصور اذا علم توقف البقاء على تناول طعام معين وجب تناوله وعلمنا الوجوب
عليه عقلا وان كان الشرع لم يثبت بعد عندنا ولم تثبت عصمة النبي بوجوبه واباحته ويمكن من هذا
القدر معرفة سائر ما في هذه المسئلة **قال** رحمه الله الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه
قد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه الى قوله ومتعلق التبني مقدمة على التسب
المعارضة من النبي ومتعلقه **اقول** قوله الفعل لا يدل الا مع القول فيه نظر لان الفعل لو لم
يكن له دلالة الا بالقول فلا دلالة للفعل بل الدلالة للقول والفعل كثيرا ما يستقل بالدلالة فانا
اذا رأينا مرارا ان النبي صلى الله عليه وسلم اقتصر على مسح الراس على مسح الناصية علمنا ان استيعاب الراس
بالمسح غير واجب واذا رأيناه مهما ترك التشهد الاول جبره بالسجود قبل التسليم واذا تذكر بعد التسليم
لم يسجد ومتى ترك التشهد الاخير اعاد ولم يجبره بالسجود علمنا من ذلك ان التشهد الاخير من اركان الصلوة

دون التشهد الاول وان سجود السهو انما شرع قبل التسليم لا بعده من غير احتياج الى القول وامثال
ذلك كثيرة واذا امكن دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال ولا شك ان الاستدلال بالفعل على الحكم يكون
بمقدمات عقلية وعلى هذا فالاستدلال بفعل الله تعالى مع امتناع السهو والنسيان عليه بمقدمات عقلية
على الاحكام اولى فاذا علمنا في بعض الافعال انه يفضي طريقا الى مقصود ومطلوب من مطلوبات الخالق
في ايجاده للاشياء على مثال ما ذكرنا في الشكر حكمنا بوجوب ذلك الفعل ومتى علمنا في فعل انه يفضي الى
تفويت مثل ذلك المطلوب حكمنا بحرمته ومتى رأيناه شفعا بين الجهة والاخرى رفعه علينا الاذن منه
في الاسماع وحكمنا باباحته والمقصود من هذا التقرير ان الاعتراف بدلالة الفعل على الاحكام يوجب
الاعتراف بان الطرق العقلية لها مجال في اثبات الاحكام واما قوله في الدلالة القولية بان النظر في
دلالة الاوامر والنواهي فيه نظر ايضا وذلك لان القول لا يجب ان يكون لذاته امرا او نهيا بل كونه
امرا ونهيا يعرض للقول وكذا العموم والخصوص يعرض للقول بل اصل الالفاظ التي يؤلف منها القول
والكلام الاسماء وكونه امرا او نهيا عارض فكيف يكون هو ذات القول وعلى هذا فلا فرق بين اعتبار الامر والنهي
واعتبار العموم والخصوص ولذلك ما دخل في العموم والخصوص والمجمل والمبين غير واضح بل القائل ان يقول
النظر في المجمل والمبين نظر في نفس دلالة اللفظ هل هي دلالة واحدة ام هناك دلالات متعددة واما
النظر في العموم والخصوص فهو في مدلول اللفظ او هو كثير او واحد والدلالة اقدم من المدلول
واللازم للفظ فكان يجب تقديم المجمل والمبين على العموم والخصوص من هذا الوجه وبالجملة فان ما
ذكره متكلف ليس مما تسكن اليه النفس وهذا اخر ما اردنا من النظر في فصول هذه المقدمات
ولنستأنف النظر في تلخيص هذه الامور ولما بين ان الحدود المذكورة للفقه غير وافية بالمقصود
لم يكن له بد من تحديد بحيث ينطبق عليه فنقول الفقه المستعمل في عرف العلماء هو العلم بالحكم الشرعي
المتعلق بافعال المكلفين المفهوم من خطاب الشارع المتضمن للاقتضاء او التخيير حقيقة او تقديرا
في خصوص وقائعهم لاصلاح معاشهم المتوجه الى المعاد بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة
وبالعلم يحترز عن اعتقاد العوام المستند الى الاسباب تقليدا فان ذلك ليس بعلم عند الجمهور وكما ياتي
بيانه واما الحكم فيحترز به عن الذوات فانها لا تسمى احكاما والعلم بها لا يكون علما بالاحكام وقيد
الشرعي يحترز به عما يتوهم احكاما تصدر من غير الشرع كاحكام المنجم بكذا والطبيب بكذا وفي سائر
ما ينسب الى غير الشرع وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يحترز به عن علم الله في سائر الموجودات
واما قولنا المفهوم من خطاب الشارع حقيقة او تقديرا ليندرج فيه ما يدرك بالعقل من احكام الشرع

اباحة او ايجابا او حظرا قبل وصول الخطاب اليه فان هذا وان لم يكن مفهوما من الخطاب حقيقة
فهو مفهوم من الخطاب تقديرا فانه لو خوطب بذلك لقيل في الواجب افعل وفي المحظور لا تفعل
وفي المباح ان شئت افعل وان شئت لا تفعل او قيل ما يؤدي هذا المعنى وكيف كان فلا يخرج عن كونه
بالاقتضاء او التخيير ويندرج فيه ايضا ما يفهم من خطاب الشرع بعد وصوله اليه حقيقة وليقع
تحرزا عن احكام الله تعالى المتعلقة بافعال العباد مثل تخصيصه لفعل الابصار بالجارحة المخصوصة
والسمع بجارحة اخرى وكذا تخصيص تخصيص كل فعل ومواتاه بجارحة مخصوصة وآلة معينة على
مزاج مخصوص فان هذه كلها احكام للشرع متعلقة بافعال المكلفين ولكن لا تفهم من خطاب الشرع وان
افهم من خطاب الشرع تقديرا الا يكون ذلك الخطاب متضمنا للاقتضاء ولا التخيير وقولنا في خصوص
وقائعهم نقع تحرزا عما يبحث عنه من الاحكام الشرعية في اصول الفقه احتمالا بان فعل المكلف
ليس يخلو عن هذه الاحكام وان الوجوب عبارة عن كذا والحظر والكراهة كذا فانها متعلقة
بافعال المكلفين فان ذلك حكم شرعي على ما وصفنا لكن ليس ذلك في خصوص وقائعهم فلم يكن العلم بذلك فقها
وقولنا لاصلاح معاشهم المتوجه الى المعاد معناه ان الغاية المطلوبة من هذه الاحكام اصلاح المعاد
ولذلك فان بعض هذه الاحكام يختص باصلاح المعاد مثل وجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج
وبعضها وان يختص اصلاح المعاش ولكن المتوجه الى اكتساب سعادة المعاد حتى لو تضمن المعاش فساد
لامر المعاد مثل الاصرار على الكفر والمعاصي وترك الواجبات والاقدام على الكبائر امر بتعلمه وذلك
المعاش الذي لم يتوجه الى المعاد وهذا بخلاف الاحكام التي تعلمها الطبيب من افعال المكلفين في خصوص
وقائعهم فان مطلوبه ليس الا اصلاح المعاش فانه قد يامر بالنوم والشبعة والكسل وقد يامر بتناول
ما حرمه الشرع لاصلاح البدن والزيادة في قوته وجماله وتركه الصوم والتهجد واختصاص هذه
الافعال بهذه التاثيرات في البدن من احكام الله المتعلقة بافعال المكلفين ويفهم من الخطاب تقديرا
وهي في خصوص وقائعهم لكن العلم بها ليس بفقه لما ذكرنا ان الغاية منها ليس هو اصلاح المعاد وقو
لنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة يفرق بين ما يكون منظورا للمتكلم من الاحكام ويتصورها
ويبرهن عليها وبين ما يكون منظورا للفقيه مع اشتراك الكل فيما ذكرنا من القيود وذلك بفقه
وذلك لان المتكلم ينظر في الاحكام التي هي من مقومات الدين ودعائمه كالنظر في الوحدانية
ومعجزات الانبياء والاستدلال بآيات الآفاق والانفس على ذات الحق وبعوث جلاله ونعوته
وذات حكمته على ما يكون من السعادة في المعاد ووجوب هذه الاعمال وغير ذلك من مقومات الدين والعلم

الضروري حاصل بانها من الدين واما الفقيه فهو ينظر فيما هو من مواجب الدين كوجوب الصلوة
والصوم والاجتناب عن الفواحش وغير ذلك وهذه من مواجب الدين ولوازمه لا من مقوماته فهذه
القيود تبسط ما هو الفقه في اصطلاح العلما **فلئن قال** ان استغنى الفقيه عن وجوب النظر
في هذه المقدمات الامور الذي به **قلنا** ان افتى به فلا يفتي من حيث هو فقيه فقط بل من حيث هو متكلم
ايضا واما من حيث هو فقيه فلا يمكنه اقامة البرهان على وجوب ذلك ولا يمكنه ان يصف له شرح
الواجب فكيف يفتي به واما اصول الفقه فعبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها
على سبيل الاجمال وكيفية حال المستدل بها وانما اعتبر المجموع لان الطريق الواحد والباب الواحد
لا يكون اصول الفقه اذ لا يجوز ان يسمى من الفقه على طريق واحد وباب واحد من الاصول بل الجزم بالمسئلة
الواحدة من الفقه يستدعي النظر في ابواب اصول الفقه واعتبار كل الطرق النافية والمثبتة
وهذا بخلاف الفقه فان العلم بالحكم في مسئلة واحدة فقه اذ العلم بحكم كل مسئلة مستقل بالقصد
ومطلوب براسه وانما قيل طرق الفقه لان هذه الطرق التي ينظر فيها الفقيه والاصولي وينقسمها
هي طرق الفقه وهي التي ينظر فيها الفقيه من حيث الذات وانما يختلف من حيث الاعتبار بالتفصيل
والاجمال فالاصولي ينظر في ان القياس ما هو وهل هو طريق يثبت الحكم والى كم نوع ينقسم واي
الانواع اقوى وماذا يعارضه ويترجح عليه من الادلة وعلى ماذا يترجح هو واما الفقيه فينظر في
ان القياس هل وجد في هذه المسئلة والموجود من القياس اي نوع هو وهل وجد ههنا معارضة له من
جنسه او من غير جنسه فقد اتحدت هذه الطرق بالذات واختلفت بالاعتبار والفصل بينهما
ما ذكر في حد الفقه خصوص الواقعة وفي الاصول من لفظ الاجمال واما كيفية حال المستدل
فانما يبحث عنه في اصول الفقه اذ البحث عن دلالة الطرق فيه ويسلم الفقيه من الاصولي انحصار
الطرق في امور متعددة وكيفية قوة دلالتها وما شرائط المستدل بها وبعد ذلك يشرع في الاستدلال
والاجتهاد في خصوص الواقعة ثم لفظ الفقه لما كان موضوعا للفهم والادراك اطلق في الاصطلاح
على العلم بتلك الاحكام ويطلق على الاحكام تجوزا واما لفظ الاصول فيطلق على تلك الطرق
المحتاج اليها الفقه ويطلق على العلم بها تجوزا انتهى ههنا شرح الالفاظ المستعملة في هذه
الحدود اما الحكم الشرعي فقد سبق حقيقته فيما ذكر وظهر الفرق بين الحكم الذي ينظر فيه الفقيه
وبين ما ينظر فيه الاصولي فان الحكم الشرعي قد يطلق على الحقيقة من غير تقييد اصطلاحي
فيتناول كل احكام الله وقد ذكرناه باسمه في حد الفقه كالجنس للعلوم وقد يطلق على المعنى الذي

يفيد

يفيد بالاصطلاح وقد ذكرناه في حد الفقه بحده لكن يحذف عنه قيد قولنا في خصوص وقايعهم
ليندرج فيه ما يبحث عنه الاصولي وان اراد ان يندرج فيه ما يبحث عنه المتكلم حذف ايضا
قيد قولنا بحيث لا يعلم كونه من الدين ضرورة وان اراد تخصيصه بما لا ينظر فيه الا الفقيه فالحكم
المذكور في حد الفقه بجميع قيوده هو الحكم الشرعي وتلك القيود اجزاء الحد الاول هو الحقيقي
والثانية الاخيرة اصطلاحية اما الطريق فهو ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم بالمطلوب
او الى الظن ثم فيما يفضي الى العلم يسمى دليلا وما يفضي الى الظن يسمى امارة فلا جرم كان لفظ الطريق
شاملا للدليل والامارة معا اما النظر فهو ترتيب امور حاصلة في الذهن متصورة او مصدق
بها تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما ترتيبا خاصا لهيئة خاصة ليتوصل بها الى امر اخر
اما تصورا او تصديقا فلا جرم انقسم النظر بحسب ذلك الى ما يكون مطلوب الناظر من
النظر الكشف عن الشي وحقيقته بالقدر الممكن كما يطلب حقيقة الحكم او حقيقة الوجوب
والحظر وهذا القسم تندرج في صناعة التعريف والتحديد والى ما يكون مطلوبه التصديق
بالشي والحكم به او عليه كما يطلب الاصولي ان الامر هل يفيد الوجوب ام لا او يطلب الفقيه ان
هل وجد امر الشارع في هذه الصورة وهذا القسم يندرج في صناعة الاحتجاج واقامة
البرهان والاحاطة بشروط هذين والتمييز بين الصحيح والفاسد منهما يحوج الى احكام الصناعة
المسمى بالمنطق او الجدل على اختلاف اصطلاح المتسمين ومن لم يحكم تلك الصناعة بالطبع
او الطبع او بهما ولم يرزق الفطانة في استعمالها لا يوثق لاشي من انظاره في العلوم الغامضة
ولا يزال في خبط عشوا اما العلم والظن فنقول العلم هو كون الشي واضحا للشي كما هو وضوحا
مع ثقة تامة اما لذاته واما فايضا عليه لوجود سببه الخاص فيه فقولنا وضوح الشي للشي
جنس وقد تضمن التنبيه بين الشيين لان العلم لا بد وان يكون لعالم بمعلوم ويندرج فيه قسم التصور
والتصديق وهو اولى من لفظ الاعتقاد لانه يخرج عنه العلم القديم الذاتي لله تعالى اذ لا يطلق
عليه الاعتقاد واولى من لفظ المعرفة فان المعرفة مرادفة للعلم وقولنا كما هو يخرج عنه الجهل
المركب فانه وضوح له وتمثيل عنده بعكس ما هو عليه وقولنا وضوحا مع ثقة تامة يخرج عنه مراتب
الظنون فانه وان وجد فيها وضوح ما لكن لا يكون مع ثقة وان كان فيها ثقة ما لكن الثقة تامة
وقولنا لذاته نريد به العلم القديم الذاتي لله تعالى فان الاشيا كلها واضحة لله تعالى وضوحا
اتم ما يكون لذاته لا بسبب من خارج ذاته وقولنا اما فايضا عليه نريد به العلم الذي يكون

لغيره فان ذلك يفيض عليه من الله عند استعداد القابل له وقولنا الوجود شبيه الخاص به
يندرج فيه العلم بالمحسوسات والبديهيات والنظريات لوجود شبه الخاص بكل علم ووضوح
في العامل ويخرج عنه اعتقاد المقلد فانه وان وجد فيه الوضوح مع سائر القيود وفاض
عليه ذلك الوضوح لكن لا لسبب خاص بكل وضوح خاص بل السبب عام مشترك فانه يحصل له
وضوح الاشياء المختلفة المتباينة المتنافرة بسبب واحد وهو ما غلب عليه من متابعة التقليد
وحينئذ تحصل مقومات العلم وتتميز عنده ما يشارك به غيره وما ينفصل به عن غيره وتتميز هذه
الاحاطة عن التصور العام فهذا غاية ما امكن في الحال في تيسيره ويعلم من هذا انضمام ان الظن
ومعرفة الشك ايضا والوهم فانه ان حصل وضوح ولم يكن مع ثقة فهو اول مراتب الظن وهو
ظن ضعيف وان كان مع ثقة غير تامة والثقة لها قوة فهو الظن الغالب وما بينهما مراتب بين
الغالب والضعيف وما يقابل هذا الوضوح من الاحتمال الخفي هو الوهم فله ايضا مراتب في القرب
والبعد كالظن في القوة والضعف واما اذا لم يكن هناك وضوح لاحد الطرفين اصلا بل تساوى
احتمال الطرفين فهو الشك واما لفظ الاستدلال فهو قريب من النظر ولا حاجة الى شرحه واما
الحكم الشرعي فقد عرفته مما ذكرنا سابقا وانا لا نجعل ذلك عبارة عن الخطاب وقد بينا ايضا
ان كل حكم فهو قديم من وجه حادث من وجه قديم باصله وهو معدود من حكم القضاء وحادث
بتعلقه وانسياق القدر الى وقوعه وهو معدود من حكم القدر ومثاله ان الله تعالى عالم في الازل ان
القتل ظلما مفسدة مضادة لمصلحة الايجاد وهو مطلوب الاعدام ولا ينعدم فيمن لهم الدواعي
المنبعثة عليه من نوع البشر الا بتعليق الزواجر به فعلق به القصاص والكفارة والدية في العاقل
وعقوبات اخرى وهو الخلود في النار في الاجل فهذا الحكم قديم ومعدود من القضاء ثم هذا يفهم
لنا من الخطاب ما نقدر ان اصبنا هذا الحكم من الله بعد امداد عقلنا بالنظر الى كمال حكمة الله
وانه لا يهمل المصالح المفضية الى غاية الايجاد عن التحصيل ولا المفاسد المانعة عن البلوغ الى الغاية
عن الدفع واما حقيقته فقد عرفنا الشارع بارسال الرسل وانزال الكتب وهذا الحكم القديم
المعدود من القضاء يجوز تعليله بالمصالح والحكم لان ذلك لا ينافي القدم لان التعليل بالحكم تعليل
بالعلة الغائية لكن لا يجوز تعليله بالعلة الفاعلية الحادثة اذ القديم لا يمكن ترتبه على الحادث
واما اذا صدر القتل من شخص وجب القصاص على القاتل فهذا حكم حادث لازم من الحكم القديم وهو
وجه حدوثه وهو مترتب على امر حادث ويجوز تعليله به ويجوز ان يقال للامر الحادث انه سبب

لهذا الحكم

لهذا الحكم وشرط له وعلة له بما ذكرنا من المعاني واما العلل الغائية فهي التي ذكرناها في الحكم
القديم واذا عرفت ذلك فاذا سمعت الاصولي او الفقيه يقول تارة ان الحكم الشرعي قديم وتارة
انه حادث وتارة يعلل بالحكمة والمصلحة وتارة يعلل بالعلل الحادثة ويسميها مظنة وقد يقول ان لله
في الواقعة حكمان ولا يقدح عندك شك في صدقه وان ما يذكره صحيح ليس بمتناقض وما مراده
بذلك وقد علمت ايضا شرطا من هذا عند تقريرنا الكلام المؤلف في هذا الباب فهذا ما يتعلق بهذا
المقام ولما زيف ما ذكروه في حد الواجب لم يكن بد من تحديد الواجب بما لا يرد عليه تلك الاسولة
فنقول الواجب هو ما يستحق العقاب على تركه من جهة الشارع عاجلا او اجلا ثم العفو لا ينافي
الاستحقاق بل العفو عن العقوبة انما يتصور في حق المستحق على ان الراسخ لا يرى ترك الواجب يخلو عن
العقوبة اصلا لان كل ما اوجبه الشارع فانما اوجبه لافضائه الى السعادة التي هي غاية الايجاد
بتطهير النفس عن الرذائل والملكات المانعة المعوقة عن نيل السعادة فاذا ترك واجبا فقد فاته من الاسباب
الموصلة والمعينة ما كان يتضمنه اداء ذلك الواجب ويعوق عن النيل والسلوك بقدر ذلك وهو نفس
العقوبة وكذلك اذا ارتكب محظورا فقد زاد في اسباب التعويق والمنع بقدره وذلك عقوبة وهذا
لمن ترك تناول ما ينفع من مرض بدني فانه لابد وان يبطئ بالبرء قدر ذلك ويتعوق عن نيل الصحة قدر ما
في تناول ذلك النافع من الاعانة على البرء وذلك موهن للبدن في الجملة ولابد من ظهور اثره وان لم يحصل له
شعور باضافة ذلك الوهن الى ترك تناول ذلك النافع وكذلك اذا تناول شيئا ضارا بالبدن فانه لابد
وان يورث وهنا في قوى البدن ويظهر اثر ذلك اما في الحال او على طول الزمان وان لم يشعر هو
باضافة ذلك الوهن والاثر الى تناول ذلك الشيء كذلك فيما نحن فيه من ترك الواجب وارتكاب
المحظور بالقياس الى احوال النفس من صحتها وسقمها واما العفو فمعناه عندهم ان يرحم الله
بعفوه بمحله من العذاب الادنى بتداركه بها ما فاته بامتثال الواجب واجتناب المحظور ولا
يوصله الى العذاب الاكبر ومثال ذلك ان الله اوجب الصوم تكسيرا للرذيلة البهيمية وشدة
الشهوة الى الاكل والشرب لئلا تفضي هذه الرذيلة الى ان تصرف النفس كدها بالكلية
الى تحصيل اسبابها وتصرف الزمان الى التفنن في انواعها وكذلك اوجب الزكوة كسرا
لرذيلة حب المال وتسهيل مفارقته على النفس فاذا ترك ذلك فقد فاته هذا المقصود وهو
عقوبة من حيث المعنى ثم ان الله تعالى اذا وجده قابلا للرحمة على العزم بلا فيما فاته يقدر
بسببه يفوته من ماله اضعاف قدر الزكوة وبسببه يوجب مقاساة الجوع والعطش

اضعاف ما كان يعاقبه في الصوم واد الم يحله قابلا للرحمة الموصوفة على الغرب وكان في الضلالة
الشديدة امهل له واخره الى العذاب لا كبر فا لعقو عفو به ايضا لكن هذا نظر دقيق يتعلق باصول
كثيرة من اصول الحكمة النظرية من حصل له الاطلاع عليها صار بصيرا بالطريق عارفا بالمنازل
السلوك لم يعرض له من التردد والاضطراب ما يعرض لغيره وبالجملة فليعلم ان ترك الواجب ينفك
عن استحقاق العقاب ثم انه يندرج فيه كلما يطلق عليه انه واجب اما الواجب المعين مثل صوم رمضان
فذلك لا ريب فيه واما الواجب الموسع فلان الواجب عليه ان لا يوخر هذا الفعل عن الوقت
المحدود ولا يخلي جميع ذلك الزمان عن ذلك الفعل ويترك مثل هذا الواجب لا يتحقق الا باخلا جميع اجزا
ذلك الزمان المحدود عن ذلك الفعل وعند ذلك يستحق العقاب على هذا الترك وهو اخلا جميع ذلك
الزمان عن ذلك الفعل وهذا معهوم واقعه الاشكال في تصوره وفهمه وكذا الواجب المخير
فان الواجب عليه ان لا يخل بجميع تلك الاشيا وهذا الواجب يتادى بالاتيان بواحد منها والترك انما
يتحقق اذا اخل بالكل فاذا اخل بالكل استحق العقاب على الاخلال اذ هو ترك الواجب ان
اتى بواحد تادى الواجب واستحق ثواب الواجب وان يفعل جميع الواجبات المحدود بذلك الفعل
في الواجب الموسع واتى بكل الخصال في الواجب المخير تادى الواجب بالاول واستحق ثواب
الواجب به واستحق ثواب النوافل على غيره وان فرض الاتيان بالكل دفعة فنقول هذا غير متصور
وان فرض ذلك في المخير بتصويرات بعيدة فنقول يستحق ثواب الواجب المتادي على اجل الوجوه
وهذا لان الواجب الواحد قد يكون له في الادا اصل الاتيان بدون ذلك وقد يكون
له كمال فوق هذا وقد يكون له كمال فوق هذا وقد يكون للكمال مراتب الى حد ما فالواجب
المخير له ذاته وجوه منها ما هو اصل الادا لا يتصور الادا بدونه وهو الاتيان بواحد من الامور
ومنها ما هو فوق هذا وهو الاتيان بامرين منها دفعة ومنها ما هو اكمل وهو الاتيان بالكل
دفعة فان هذه الطرق هي الاتيان بالواجب وهو المساغ عن الاخلال بالكل بعضها اكمل
من بعض وهو يستحق على كل طريق ثوابا لحقه ولا يزيد الواجب على واحد واحد ولذلك يندرج
فيه الواجب على الكفاية لانه وجب على الكل الاتيان بذلك الفعل لا على كل واحد فان وقع الا
خلال به من الكل استحق العقاب واشتركوا فيه وان اتى به سقط عن الكل واختص الاتي
بالثواب ومن شارك فيه وان اتى به كل واحد عند امكان ذلك سقط عن الكل واشتركوا في
الثواب وهذا امر جلي التصور بلا اشكال فيه وانما اشتغلت بتصوير هذه الامور اذ وجدت

تطويلا في بعض الكتب في هذا الباب ان الواجب واحد بعينه او غير عينه من غير فائدة كثيرة
وبذلك السبب تشوشوا في تحديد الواجب الى ذكر قيود زائدة على ما شرحنا وايرفع الاضطراب الذي
اوجب الاختلاف الذي لهم في الواجب الموسع والمخير بل من تامل لم يجد فرقا بين الواجب المعين
مثل صلوة المغرب والواجب الموسع مثل صلوة الظهر بالنسبة الى وقتها المحدود والواجب المخير مثل
خصال الكفارة وذلك لان الاتيان بصلوة المغرب مع تعينها وضيق وقتها له طرق فانه قد يوديها
في بيته وقد يوديها في مسجد وقد يوديها في مكان اخر وليس يجب عليهم الجمع بين كل هذه الطرق ولو
اداها في واحد من الامكنة اي واحد كان خرج عن العهدة كذلك الواجب المخير لا يجب عليه الجمع بين الكل
ولو اتى بما يطلق عليه انه واحد من هذه الامور خرج عن العهدة وكما لا نعرض في صلوة المغرب نتردد
في ان الواجب احد الطرق المعينة المذكورة او احد الطرق الغير المعينة كذلك هنا وايضا فلا يرد
علينا ما ورد هناك من ان اهل بلدة او محلة اتفقوا على ترك سنة فوتلوا بل الواجب واحد على ترك السنة
يلام ويذم ويعاقب وذلك لانه لا يستحق العقاب على مجرد مسمى الترك بل على الترك بوصف الاصرار
وعلى سبيل التواطي والاتفاق وهذا زائد على مسمى الترك فلا يرد السوال واما الكلام في التحسين والتقبيح
العقلي فقد ذكرنا فيما سبق ما رتبناه به المذكور في الكتاب وقدرا يتفطن به اللبيب الحوج في ذلك لكنا
نذكر هنا تفصيلا على وجه اخر نقول قد سبق ان الحاكم هو الشارع وان حكم الشرع قديم ازلي ومنا وجدنا به
فانه قديم باصله واما حدوثه فلحدوث متعلقه ثم الحكم الذي هو اصل وقديم على قسمين قسم للعقل سبيل الى اصابته
المكلف له ومعرفته به احد الفهمين ما يصيبه وبذكر بمجرد انذار منذر او تنبيه منبه على مواد حجته
ولنصبه بركيب الحجة منها وبعد ذلك يستقل عقله باقامه الحجة وبعرف حكم الشرع وربما يصير في ذلك
الى تفهيم الحجة بتمامها ولكن يستقل عقله بفهم الحجة والانقياد للتنبيه بناء على الدليل العقلي
الذي تلقفه وان لم يثبت عصمة الملقن والمستمع عنه ولا وجوب متابعته ما لا يمكن معرفته
بهذا الطريق بل انما يمكن الجزم بذلك الحكم اذا علم عصمة ذلك المثبت والمنذر ووجوب متابعته انه
حكم الله وهو يقبل منه لا بناء على حجة قامت عليه بخصوص ذلك الحكم بل بناء على ما ثبت عنده من وجوب
متابعته مثل حرمة صوم يوم العيد وتقدير الصوم بشهر لا ازيد ولا انقص واذا عرفت ذلك
فمن نريد بقولنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ان الحاكم هو الشارع وان عقول البشر لا تستقل
باصابته وادراكه الا بانذار رسول من الله من الملك وهذا انما يكون بالنسبة الى المصطفى من البشر
وهو النبي او من البشر بالقياس الى غيره من بني جنسه بدون هذا الرسول وتنبيهه على الحكم

وعلى ما ذكرناه لا حاجة في تحديد الواجب

محمد

وهو ادل الحجة وقد يقرر معه الحجة ويلقنها او يقرر وجوب عصمته ومتابعته عليه ثم يخبر بما هو
الحكم عند الله فهذا اعتراف في الاصابة بما ذكرنا من الطرق في القسمين المذكورين فلا منازع
مع هذا القايل بل كل من حاله هذا نازعناه وهذا المعنى تشير قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب
ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ثم الرسول ينقسم الى رسول من جنس البشر وهو رسول غير
من نوع جنسه والى رسول من الملك وهو الى الصفوة من البشر وهم الانبياء على ما قال تعالى الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس لان عقول البشر قاصرة عن الاطلاع على اسرار هذه الاحكام بغير
توسط ولذلك لم يكلفهم الله بالاحكام ولا واخذهم الا بعد ارسال المنذر والمبين والمنبه على ما قال تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وكذا قوله وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين
وامثال ذلك كثيرة واما من يريد بقوله ان الاحكام لا تثبت الا بالشرع ان العقل لا تصرف له في ذلك وانه لا
يمكن معرفة حكم الله الا باحد الطرق المذكورة وهو الطريق المذكور في القسم الثاني من الاحكام فذلك
نازعناه فيه غاية المنازعة وقد بينا ما فيه من المحذور وما يلزم منه من الفساد من افحام الانبياء وغيره من
المحالات ثم رايت بعض هولاء يقول في كتابه الحاكم والموجب والمرجح هو الله تعالى لا العقل ويزعم ان
النزاع وقع في ان الحاكم والموجب والمرجح هو العقل او الشرع وليس كذلك بل الحاكم والموجب والمرجح
هو الله لا غير لكن الكلام في معرفة الله واصابته انه هل ينحصر فيما ذكرتم من الطريق او يحصل ايضا
بسائر ما ذكرنا من الطرق فان احدها من الاخر ثم انا ذكرنا لك امثلة واقعة لا يمكن انكارها وذلك
ان النبي اذا انذر مكلفا فطنا وقال اعلم ان لك خالقا عظيم الشان خلقك لاجل ان يتصرف بكليتك
الى معرفته والاطلاع على كماله وبهائه وتسعد بلقائه سعادة سرمدية وان لم تفعل ذلك شقيت شقاء
الحرمان ولقيت عذابا بحلال طويلا فههنا يحكم عليه عقله بان لا اصغا الى ما يقوله طريق من الاصرار
فيه ولا سيما اذا قال له النبي انظر في ملكوت السموات والارض وتفكر بعقلك حتى تعلم ما اقوله
لك او يقول له اني لك الحجة على ما اقوله ففي مثل هذه الصورة لا شك ان استماع كلامه والاصغا
الى ما يلقيه من الحجة لا ضرر فيه عليه ولو ترك الالتفات الى ذلك مع احتمال صدقه يتضرر بذلك ضررا
شديدا على تقدير صدقه وفي مثل هذه الصورة يحكم بديهة العقل بوجوب النظر والاصغا اذا اصغى
واستمع الحجة وفهمها علم ان ما نبهه عليه كان حقا وان الحكم الذي حكم به عقله هو حكم الله وهو وجوب
النظر في ايات الله للتوصل الى معرفته والاصغا الى المنذر وكذا اذا نبهه على سائر المطالب من معرفة
نعوت الله ووحدانيته والنبوة والمعاد وسعادة الاخرة وشقاوتها ثم اذا قال له انا نبي الله حتى

حكم

الله بالرسالة الى الخلق لاختصاصه بقوة قبول فيض المعارف من الله تعالى بغير توسط من البشر حتى
ابين لهم ما هو سبب نجاتهم واخلصهم عما هو سبب هلاكهم واهديهم الى صراط مستقيم به يصلون
الى سعادة المعاد وانا اعرفهم بسلوك ذلك الطريق لاحاطتي بجهة المقصد ومعرفتي بما يعين على سلوك
الطريق وما يمنع منه ثم بين له مصداق ذلك بالبيانات العقلية حتى علم ان الطريق الى المقصد كل مخوف
ولا يهتدي اليه كل احد بل لا بد له من هاد وعلم ان صاحبه اهدى الناس واعلم بذلك الطريق حكم حينئذ
عليه عقله بوجوب متابعته وتصديقه في كل ما يخبر عن الخالق وان الخالق بعثه لهداية الخلق وانه
يجب على كل احد التمسك به وبما بينه ومهده وان كل ذلك عن الخالق تعالى ثم بعد ذلك يجزم بكل حكم
يحكم به الرسول سواء قامت عليه حجة عقلية او لم خاصة بذلك الحكم او لم تقم فهذا الشخص قد عرف بعض
احكام الله بعقله بعد انذار الرسول له او تقرير الحجة مع خاصة فقامت على ذلك الحكم خاصة قبل
معرفة وجوب متابعته وعرف بعض الاحكام بعد معرفة نبوته ووجوب متابعته وان لم تقم
عليه حجة عقلية بالخصوص وهذا مما لا يمكن انكاره ولا يبعد ان يقال ان ما عرض لهم من الغلط
في هذا الباب انما عرض لانهم لم يتعمقوا في معنى النبوة وغاياتها وفوائدها وطرق اثباتها على طبقات
الناس وما المعجز والحكم بنفسهم لعدم تدبرهم القران العظيم وما جاء فيه من معنى النبوة وفوائدها
وكيفية اثباتها على الطوائف بل زعموا انحصار المعجز في الخوارق المحسوسة مثل احيا الموتى وقلب العصا
ثعبانا وان النبي اذا ادعى النبوة لا بد وان يظهر من هذا القبيل شيئا حتى يعترف الناس بنبوته و
وفعله من غير ان يقرر حكمه او يلقن حجة ويقيم برهانا عقليا على المطالب في ما يتعلق الالهية من المبدا
والمعاد وليس الامر كما زعموه بل الذي هو المخصوص بتقرير المطالب الالهية ومناهجها واقامة
الحجة عليها وتنبيه الخلق على هذه المطالب وعلى مواد براهينها ومناهجها وهداية الخلق الى
الصراط المستقيم بعد تمهيد القواعد الكلية وهو معنى النبوة ومنه تحصل الغاية واما
اظهار الخارق المحسوس على تجرده بدون اختصاصه بما ذكرنا من المعاني لا تحصل منه غاية النبوة
ثم اختصاصه بهذه المعاني خارق معقول يظهر للعقلاء ومنهم يتعدى الى العامة والمعجز المعقول
يستمر على ممر الدهور كالامر في القران العظيم فانه مشحون بالحجج البالغة والبراهين الباهرة ويدوم
اعجازه ونفعه لا يختلج في باطن من فهمه ريب واشك واما الخارق المحسوس فينقضي ويضمحل ولا
يدعى لتصديقه من شهده بعد زمان شيء ووقع فيه الريب فيه من وجوه اخرى بان ينسب ذلك
الى نوع من السحر والشعبذة وان ذلك يقبل المعارضة واما الحجة العقلية القاطعة اذا فهمت

لا يحول بساحتها شي من هذه الاحتمالات ومن تامل ما ورد في التنزيل العظيم عرف هذه التفاصيل
منها ما ورد في سورة العنكبوت من قوله تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
اذًا لارتاب المبطلون والمراد به نفي الريبة فيما يتوهم انه تعلمه من غيره من بني جنسه او تلقنه
من اساطير الاولين لان كل احد من الاعدا كان يعلم انه لم يشتغل على احد من البشر بشي من
العلوم ولا تعلم الخط ولا مارس الكتب والصحف وقوله بل هو ايات بينات في صدور
الذين اوتوا العلم اشارة الى انه معجز معقول يشتمل على الحجج القاطعة والبراهين الساطعة والحكم المتعالية
النافعة ليس من الخوارق المحسوسة المتلاشية لا يمكن معارضة هذا بشي ولا يستراب فيه اللهم
الا من لم يكن مستعدًا البهيمة ولذلك خصه بصدور الذين اوتوا العلم واما من فهمه لم يكن
له بد من الانقياد لكن قد يجحد بعض من يظلم نفسه لكن قد اذعن عقله لكن هواه وشيطانه يبعثه
على الجحود ثم قوله وقالوا لولا انزل عليه ايات من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير
مبين اشارة الى انهم كانوا يطلبون منه الخوارق المحسوسة وخاصة ما يتعلق بالعذاب الذي
كان يتوعد به من لم يؤمن به فامر النبي بان يجيب بقوله انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين
ومعناه ان الايات والعجايب والخوارق كل ذلك من عند الله هو منشيها ومظهرها في
الاوقات في الامم بحسب ما يعلم من غاياتها ومصالحها واما الذي ياتي وخصني به هو اني
انذر وابينه على الخلق واتي بالحجة وهذا هو عمدة النبوة والغاية التي بعثت الانبيا لاجلها
اما ما يتعلق بهذا المعنى لا بغيره وفيه الكفاية وانه من اقوى الايات واشملها للفوايد
والرحمة ولهذا عقبه بان قال اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة
وذكرى لقوم يؤمنون اشارة الى ما اشتمل عليه التنزيل من الحكم والمعارف المقرونة
بالحجج والبراهين العقلية ولهذا واما الخوارق المحسوسة فهي لا حاصل لمن لم يفهم الحجج المعقولة
ثم انهم لا يؤمنون بها في الاكثر على ما حكى الله عنهم بقوله اولم يكفروا بما اوتي موسى
من قبل قالوا ساحران تظاهرا الى اخر الاية وكذلك قوله تعالى وما امنت قبلهم من قرية
اهلكناها افهم يؤمنون وكذلك قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون وكذلك قوله
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى الى اخر الاية ومثل هذا كثير والحاصل ان عمدة
الرسالة هو المعجز المعقول واختصاص النبي بالنسبة على المعارف والاقتدار على تقرير البراهين
العقلية ولهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة الى اخر

الاية وهذا امر اكابر الصحابة رضوان الله عليهم الا انهم يلقفوا الحكمة المقررة المحررة في كتاب الله وتفهموا
ما كان يسرد عليهم النبي صلى الله عليه وسلم من الحكم وان جميع ما كان يحدث به حكم وبراهين وكانوا
ايضًا مخصوصين برجحان العقل وزيادة الفهم على ما وصفهم الله تعالى بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس
ولذلك لما نزل عليهم الكتاب الذي هو بينة ما في الصحف الاولى وهو المعجز المعقول فهم يلقفوا من النبي
صلى الله عليه وسلم حكمًا كثيرة وعلومًا غزيرة هي الاصول ببراهين عقلية وجزموا باحكام كثيرة من
احكام الشرع ثم بعد ذلك تعززت عندهم محجة النبوة بل سبق ذلك التعليم والتعلم هو البرهان على
النبوة اذ به علموا اختصاصه بزيادة فنون المعارف من غير توسط بني جنسه والاقتدار على تقرير
الحكم وتفهيم المعارف فالى ان يحصل الجزم بنبوته فقد جزموا باحكام كثيرة شرعية اصابوها ببراهين
عقلية قررها النبي صلى الله عليه وسلم معهم او نبه عليها وكل هذه الاحكام من القسم الاول ومن جملة
هذه الاحكام شكر المنعم ووجوبه وكيفية ادائه ولا يمكن على هذا حصر الاحكام الشرعية في القسم
الثاني على ما زعموا ثم ذهب ان الاستدلال على النبوة ينحصر في المعجز المحسوس على ما ظنوه لكن من
نظر في الخوارق المحسوسة بعد دعوى النبي واستدل بها على نبوته وجزم بنبوته فهو يجزم عقيب ذلك
بان متابعة النبي واجبة ومخالفته محظورة وهذان الحكمان قد عرفهما بالحجة العقلية وقام عليهما
البرهان العقلي وهما من الاحكام الشرعية فلم ينحصر طرق استعلام الاحكام الشرعية فيما
ذكروه وليس قالوا نحن نقول لا سبيل الى معرفة الاحكام الشرعية الا مع انذار من النبي وتنبيه
منه فنقول هذا لا نزاع فيه وقد حصل الاتفاق على هذا وارتفع الخلاف واما الطمس في هذا المعنى
لان كشف الغطاء عنها وقع فيه بين التنازع والاضطراب من اهم الامور والانحراف عن الصواب في
هذا الباب يوقع في ضلالات وجهالات وبهذا القدر ينكشف لصاحب الفطرة السليمة ما هو
الحق فلنقتصر عليه قال رحمه الله الكلام في اللغات الى ان قال والاولى ان نساعد اهل النحو
الى اخره اقول قد علمت فيما سلف ان قوله هنا ان الكلام بالمعنى الاول وهو المعنى القايم
بالنفس مما لا حاجة اليه في اصول الفقه سافض لما تشوش منه في تحديد الحكم الشرعي ثم ما ذكره من
الاعتراض مدفوع لكن على هذا التحديد اعتراضات اخرى وفيه بحث غير ما اورده اما سؤاله
الاول فمدفوع لوجهين احدهما انه لا نسلم انه ما هو التحديد لكون الكلمة المفردة كلامًا غايته
ما في الباب ان الكلمة المفردة قد تتالف من حروف لكن ليس كل مؤلف منتظم فان التاليف ينقسم
الى منتظم وغير منتظم والمنتظم من التاليف في كل شي هو المستحسن المفيد فايدته الواقع موقعه

وانتظام الحروف انما يتصور اذا صار التاليف مفيدا ومفهما للمعنى وحسن السكوت عليه وعلى هذا
فلا فرق بين اصطلاح النحاة والاصوليين ويعلم من هذا ان شرحه المنتظم الذي هو الجنس في الحد غير
سديد والوجه الثاني في الدفع هو ان لكل طايفة من اهل العلم لها اصطلاح على المعنى الذي يوجد
بحسب ما يناسب الفن الذي يبحث فيه وليس للبعض منع البعض عما يصطلح عليه ولا ان يخرج في ذلك
اللهم الا اذا بين احد ان هذا الاصطلاح عري عن فايدة في ذلك الفن او بين ان هذا الاصطلاح
يشوش البحث في ذلك الفن وانه لم يظهر ذلك فيتبين اندفاع ما ذكره واما سؤاله الثاني فانما
يرد لو كان لام التمليك او بالالصاق او الباء من غلام كلام فيقال وجد المحدود بدون هذا
الحد لكن ذلك ليس بكلام عند احد اصلا فكيف يرد هذا السؤال وقوله كل حرف كلمة وكل كلمة
كلام مجرد الدعوى لا دليل عليه وكل واحدة منهما ممنوع ولم يقل بذلك احد ولا لزم المنقول به
من هذا التحديد وكان جميع ما ذكره مدفوعا واما البحث الذي يرد على هذا التحديد فمن وجه آخر من
ذلك ان يقول ذكر المنتظم مكان الجنس وقوله المتواضع عليها مكان الفصل الاخير ولا شك ان
الضمير في قوله المتواضع عليها عايد الى الحروف التي بها يكون الانتظام والمراد بالانتظام ان
كان ما ذكرنا من المعنى وهو ان يقع التاليف مفهما مفيدا يحسن السكوت عليه فقد حصل الاستغنا
عن قوله المتواضع عليها لان الحروف التي ينتظم منها الكلام لا يتصور الا متواضع عليه
سوا كان اراد بالحروف ما هو قسيم الاسم والفعل الذي هو احد انواع الكلم او اراد به حروف
الهجا فان الحروف كل واحد من المعنيين متواضع عليه وكونه متواضعا عليه مستعملا في الجملة
في اللغات داخل في مفهوم الحروف فيقع قوله المتواضع عليها تكرارا بل الانتظام من
الحروف يغني عن ذلك وان كان المراد من الانتظام ليس ذلك بل مطلق التاليف وعند ذلك يرد
الاشكال من وجه آخر لانه ان اراد بالمتواضع وضع الحروف باز معنى فهو لا يتناول الا الحروف
التي هي نوع من الكلمة وعند ذلك لا يكون الجملة الاسمية والفعلية كلاما لانه لم ينتظم من الحروف
على هذا التفسير وهو كلام بالاتفاق بل هو معظم الكلام بل ينحصر الكلام على هذا في مثل قولنا
هل بل قد ان وهذا لا يعد من الكلام فضلا من ان ينحصر فيه الكلام وان لم يرد بالمتواضع ذلك
بل اراد اعم منه وهو ان يكون مستعملا في الجملة منطوقا به وجب ان يدرج الحروف المفردة
الهجائية وكل ما يتالف من هذه الحروف يجب ان يكون كلاما اذ المراد بالانتظام ليس الا
التاليف وبالمتواضع الاعم الاستعمال فمن اخذ حروفا عدة من الباء واللام والراء والشين ه

والصاد والطا وغيرها وركب كاشا تركيبا غريبا غير مصطلح عليه مثل برصرطش رص وجب
ان يقال انه قد تكلم وان يسمى ما يلفظ به كلاما وظاهر ان ذلك باطل فهذا وجه وارد
على هذا التحديد واما قوله المسموعة فالمفهوم منه ان يكون مسموعا بالفعل وهذا
ليس بشرط فان من خلا بنفسه في بيت وقرا كتابا وانشد شعرا فالكلام صدر عنه وان
لم يسمع ذلك احد وايضا يصح ان يقال تكلمت فلانا فلم يسمعه وايضا يصح ان يقال تكلمت بحيث لم
يسمعني احد اللهم الا ان يريد بكونها مسموعة ان يكون ذلك بالقوة لكن كان يجب
التعرض لذلك المعنى في الحد اذ الحدود تراد للايضاح لا يحتمل فيها الابهام والاجمال وايضا
فقوله المتميزة تكرار محض لا فايدة فيه وذلك لانه لما قال المنتظم من الحروف فقد تبين تعدد
الحروف وتميز بعضها عن بعض فان المنتظم من الحروف الواحد بالتكرير لا يقال فيه انه
منتظم من الحروف واذا جا التعدد فقد تميز كل واحد من الآخر بالصورة واذا دخل
التميز في ذلك القيد كان ذكره بعد ذلك تكرارا واما قوله وقع تحرزا عن اصوات الطيور بل
الصوت قسيم للحروف فانه يمكن ان يقول المسموع اما حرف واما صوت فلا يكون الصوت
نفس الحرف ولا بالعكس وان فرض طاير ينطق بحروف عدة من الحروف التي يستعملها
فقد ابعض هذا الحد بذلك ولا يقع هذا القيد مفيدا ولا يحصل به التحرز لان تلك
ايضا حروف متميزة مسموعة فوجب ان يكون كلاما **قال رحمه الله** الا ان تباعد
اهل النحو الى آخره **اقول** قوله كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة
يلزم منه ان يكون المركب الذي هو الكلام كلمة وهذا بناء على ما قول النحاة فانهم قالوا
الكلمة هي اللفظة المفردة بل الكلام مركب من الكلمات لا انه كلمة وايضا ما ذكره في
هذا الكلام وتقسيمه ينتقض بقولنا ع و ش فانه كلام يحسن السكوت عليه وليس بجملة
من الاقسام التي عدها فان قلت بل هذا مركب في التقدير قلت لكن لم يدل ذلك في الحد
فورد ما ذكرنا وايضا فقولنا الرجل العالم جملة مركبة من اسمين مفيدة لانه دال على
معنى وليس بكلام عندهم **قال رحمه الله** النظر الثاني في البحث عن الواضع الى آخره **اقول**
لما طعن في حجج القاطعين باحد المذاهب المحكية واختار التوقف والتردد لم يتكشف ما هو
الحق في هذه المسألة فان التوقف ضد الانكشاف ونحن نريد ان نبحث في هذا الموضع
ونحقق ان النزاع فيما اذا بحث يتضح ما هو الحق وينكشف للذين يريدان ينظروا ولا في تفصيل

يعني عن سايد لان صوت الانسان له
بحرفا فصلا عما اصوات الطيور (؟)

ما حكاه عن عباد بن سليمان وفيما ورد به عليه منقول ان كان ما نقله عن عباد هو ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة تقتضي ان يكون ذلك اللفظ موضوعا بازاء ذلك المعنى ودالا عليه مطلقا بالقياس
الى كل الامم في كل الاعصار فذلك بين البطلان ويصح ما ذكره في الاحتجاج عليه لكن الاحتمالات
لا تنحصر في الاربعة المذكورة لاحتمال ان يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة اخرى لا على هذا الوجه بل
على ما نذكره ويزيد الاحتمالات على هذه الاربعة وان كان مذهب عباد غير هذا بل يقول ان بين اللفظ
والمعنى مناسبة مخصوصة وتلك المناسبة تختلف باختلاف الامم والاعصار واختلاف النواحي
والاقطار فبين معنى الحجر وتركيب اللفظ من الحاء والجيم والراء مناسبة لا مطلقا بل بالقياس
الى العرب دون الفرس والروم والعزى لا يمكنه ان يستعمل بازاء معنى الحجر غير هذه اللفظة
وكذا في كل امة بحسب المناسبات التي تختص بهم واذا اراد العربي ومن يشابه الحجازي مثلا في زمان
كذا ان يضع لمعنى الحجر اسما عند خطران المعنى بباله باسباب القدر لم يخطر بباله من الالفاظ
غير المركب من الحاء والجيم والراء لا انسانا لقدرة المعينة المخصوصة او ان يخطر بباله عدة
من الالفاظ لكن لا بد وان يرجح هذه اللفظة لما ذكرناه من المعنى وهذه المناسبات لا يعلمها غير
الخالق وقدرته توجب خطران كل معنى بلفظ مع معناه بالبال في الوقت المعين في الامة المخصوصة
وبهذا الطريق تحصل هذه اللغات المختلفة وعلى هذا فلا يكون هذا الجواب كافيا في الدفع
وذلك لان تخصيص وجود العالم بوقت مقدر معين انما كان لمصلحة وحكمة اقتضت ذلك وهذا
مقرر في العلم السابق وكيف يجوز ان يكون ذلك لا لمرجح ولو لم يكن لمرجح لزم ان يكون ذلك
لا لمرجح ولو لم يكن لمرجح لزم ان يكون ذلك اتفاقا على ما قرره المؤلف قبل هذا وما يكون اتفاقا لا
لا يكون مستندا الى الاختيار فيجب ان يقال فعل الله تعالى ليس اختياريا وذلك ليس بصحيح لانه يبطل
هذه القاعدة في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين لانه لا يمكنه التعويل على ذلك وكذا الكلام
في القسم الاخر ضعيف وهو ان يكون الواضع هو الناس وقوله يحتمل ان يكون السبب في
التخصيص خطران ذلك المعنى بباله في ذلك الوقت دون غيره فلما يعود الكلام في اختصاص
خطران ذلك المعنى بباله لانه لما امكن ان يخطر بباله هذا اللفظ وغيره على السواء فلم كان
خطران هذا دون غيره اولى ولا بد من ان ينتهي الى اخطار الله تعالى ذلك بباله وتخصيص اخطار
الله سبحانه هذا اللفظ دون غيره مع قدرته على اخطار غيره لا بد وان يكون لمخصص وذلك
المخصص هو تلك المناسبة التي ذكرناها فلا بد من مثل هذه المناسبة وقوله الاعلام لا مناسبة

بينها وبين مسمياتها دل ذلك ممنوع ثم ان هذه المناسبات تختلف تارة توجد لفظ واحد يناسب معاني
كثيرة مختلفة كما في الالفاظ المشتركة وتارة توجد معنى واحد يناسب الفاظا كثيرة مخصوصة دون
غيرها كما في المترادفة فلا تنحصر هذه الصورة نقضا على ما ذكرنا من تمهيد المناسبات ثم انساق
القدر الى معرفة هذه اللغات والاوضاع والاصطلاح عليها يقع على وجهين احدهما ان يكون
في ابتداء خلقهم كما خلق الله تعالى ادم وزوجته قبل الكل فاسباب القدر توجب خطران المعنى
ببالهم بتشابه لا لانها او بسبب اخر وتوجب عليهم باحتياجهم الى طريق به يمكن ان يعرف بعضهم
بعضا في ضميره من المعنى وان اولى الطرق التعبير بالالفاظ لخفة المؤونة ثم ان توجب خطران
الالفاظ المعينة المخصوصة ببالهم ليضعوها بازاء تلك المعاني ويصطلحوا عليها والوجه
الثاني ان يصير تعليم المتقدم للمتاخر من جملة اسباب القدر ويحصل منهم الاستغناء عن ابتداء الوضع وهذا
كما في خلق بدن الانسان فان ذلك يكون في الابتداء من الطين والتراب وبعد ذلك يكون من النطفة واذا عرفت
ذلك عرفت ان الاصطلاح من الناس ليس يستغني عن اسباب القدر الموجبة لخطران المعاني والالفاظ المناسبة
لها بالبال اما بالتعليم والتعلم او بان يكون هو محل اثر تلك الاسباب فان بال الانسان هو محل الخطران
وموضع نقش المعاني في صورة الالفاظ فان عنوا بكونها اصطلاحية من الناس هذا القدر من المعنى الذي
ذكرناه في توسطهم فهو حق وكذا ان عنوا بالتوقيف ان الخالق سبحانه هو العالم بالمناسبات التي بين الالفاظ
والمعاني وهو عالم بجميع المعاني التي تتصورها الناس على اختلاف طبقاتهم وبجميع الالفاظ التي يناسبها
بحسب الامم والاعصار وقدرته توجب اخطار كل ذلك ببالهم وهو الذي يلهمهم الى استعمالها فذلك
ايضا حق ولا منافاة بين المعنيين ولا اختلاف بين القولين وان عنوا بكونها اصطلاحية استقلال
الناس باستحضار المعاني في الذهن واختراع الالفاظ المناسبة لها وهو العالم بتلك المناسبات
التي لا بد منها فذلك بين البطلان وكذلك ان عنوا بالتوقيف ان الناس لا مدخل لهم في الوسائط اصلا
بوجه من الوجوه بل يحصل لهم علم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى من غير سبق تعلم وتعليم من غيره
او وضع واصطلاح من الناس فهذا ايضا بين البطلان والاختلاف في هذه المسئلة شبيه بالاختلاف
في مسئلة خلق الاعمال وقد بينا ما هو الحق في تلك المسئلة في العلوم السابقة لذا ههنا لسائل ان يعترض
على المصنف بانه لما قرر فيما سبق ان العبد لا فعل له اصلا وانه مصدر فيما يفعله او صدوره عنه بالاتفاق
ليس باختيار منه كان اللائق بمذهبه التوقيف وان يجزم بان اللغات توقيفية كما نقله عن الاشعري وان
يعارض ما ذهب اليه امتناع كون اللغات اصطلاحية لضرورة امتناع الاختيار فيما يصدر عن الناس فكيف

دهل عن هذا و بهذا القدر يتضح ما هو الحق في هذه المسألة ولا حاجة الى النظر فيما ذكروه من الادلة
لانها ذكرت قبل تصحيح الدعوى وتعيين المعنى الذي وقع فيه النزاع وبعد تنقيح ذلك المعنى اما ان يرتفع النزاع
بالكلية او يتبين بطلان قول من عدل عن الصواب بما ذكرنا ثم لما تبين فساد ما ذكروه في حد الكلمة والكلام
لم يكن بد من تحديدهما بحيث لا يرد عليه تلك الاسولة فنقول كل لفظ مفيد معنى بالوضع فان حسن السكوت
عليه بالاستقلال كان كلاما والا كان كلمة ان كان مفردا مثل لام التعريف والتمليك او كان تركيبه في اصل الا
صطلاح كتركيب الفرس وتركيب ضرب وتركيب قد وهل وان كان تركيبه في الاستعمال مثل قد خرج وهل زيد
فهو تركيب ناقص ليس بكلمة بل هو مركب من الكلمات ولا كلام بل هو محتاج الى متمم واحترزنا بالافادة بالوضع
عن المهملات فانها تفيد معاني بالعقل اذ يمكن الاستدلال بها على ان المتلفظ جهير الصوت او اللسان فصيح
ام الكن او الثغ وعلى ان اعضاء صدره وحنجرته سليمة او ما وقع وعلى انه انسان تلفظ بها من وراء جدار
واحترزنا بقولنا بالاستقلال عما اذا استفهم استخبارا او استفهاما مثل ان يسال سايل هل عندك زيد فيقول
في الجواب لا او نعم لحسن السكوت عليه مع ان لا او نعم ليس بكلام لان حسن السكوت هنا انما كان بتقدير
ضم السوال اليه ولم يكن بمجرد الحرف بالاستقلال وعلى هذا لا يرد شي مما ذكرنا من الاسولة قال
رحمه الله الرابع البحث عن الموضوع له الى اخره اقول هذا الكلام ليس يخلو من اضطراب
واستدراك وعدول عن الصواب وذلك لان المعاني التي يدعي فيها انها غير متناهية فاما ان يعني بها
افراد المعاني واشخاصها في التصور فذلك لا شك في انها غير متناهية بل افراد كل نوع كذلك فان
افراد السواد مثلا لا تنحصر اذ كلما تصور الانسان فردا من السواد كان هناك افراد يمكنه التصور
وراء ذلك وهذا الممتنع ان يقال كل فرد من افراد السواد الذي يمكن ان يتصور في الجملة قد وضع بازائه لفظ
لان وضع اللفظ بازاء كل فرد على الخصوص يستدعي تصور ذلك الفرد على الخصوص ولما امتنع ذلك في كل
الافراد امتنع وضع اللفظ لكل الافراد بالخصوص واذا امتنع اصل الوضع بالخصوص امتنع على سبيل
الاشتراك والانفراد جميعا لان الوضع بالخصوص اعم من الوضع بالخصوص بالانفراد وبالاشتراك
واذا امتنع الاعم امتنع الاخص ضرورة ولا حاجة في بيان هذا الى جميع ما تكلفه من المقدمات والتقسيمات
بل بما ذكرنا في ابطال قسم واحد من تلك الاقسام بلغ في هذا المطلوب وكان ما عداه مستدركا فاما
ان يعني بالمعاني انواع المعاني فهي متناهية فلا تنافي فيها ما ذكر من الاحتجاج وايضا للتامل ان
ان يقول للمولف بانك لما لم تجزم بان الالفاظ توقيفية او اصطلاحية بل قد بينت انه يلزم كل الاعتراف
لكونها توقيفية واذا كان كذلك فهذا ان هذه المعاني غير متناهية بالقياس الى تعقلاتنا وبمنع

منا تعقل الكل على التفصيل لكن لا يمتنع ذلك في حق الله تعالى بل كلها حاضرة واجبة الحضور في علمه على التفصيل
ولا يمتنع منه وضع اللفظ بازاء كل واحد على التفصيل فالذي اخترناه وقررناه هاهنا لا خلاف ما ذهبت اليه
اولا قال رحمه الله البحث الثاني في انه ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها
الى اخره اقول اما ما ذكره من الغرض ولا ننكر انه غرض في الجملة لكن لا نسلم ان الغرض ليس
هو بل افادة المعاني المفردة ايضا من جملة الغرض وما ذكره من الدور غير لازم لان الانسان قد يتصور معنى
مفردا ويسمع بان اللفظ الفلاني موضوع له ثم انه يغيب ذلك المعنى عنه بالكلية فمن اراد ان يذكره ذلك المعنى
فطريقه ان يسمعه ذلك اللفظ فان بعد معرفة الوضع يصير كل واحد من اللفظ والمعنى مذكرا للاخر ولا دور
في هذا وهذا يصلح ان يكون غرضا فيكون من جملة اغراض وضع الالفاظ لمعانيها قال رحمه الله البحث
الثالث الى اخره اقول للسايل ان يقول هو لم ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ان اردتم
به انها ما وضعت لان تدل على الموجودات الخارجية ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية
فهذا حق لان الالفاظ انما تدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية بمعظم
المقصود ذلك فان القايل لغيره قم مقصوده ادخال القيام في الخارج لا في الذهن وكذلك المخبر لغيره
جاء زيد هو ان يخبر بمجي زيد في الخارج لا في الذهن واما ما ذكره من الاحتجاج فيه وذلك انا لما ظننا حجرا وسميناه
ثم لما دنونا منه وظنناه شجرا سميناه الى ان عرفنا انه انسان وسميناه به دلت هذه المراتب وتبدلاتها على
ان التسمية يراد بها الدلالة على الموجودات الخارجية وكذلك كانت التسمية تتبدل عند العلم بان الموجود
في الخارج غير ما هو في الظن حتى حصل اليقين بالذي هو موجود في الخارج فعند ذلك تستقر التسمية
واعلم ان التسمية الاولى والثانية كانت باطلة لما لم تكن مطابقة للموجود الخارجي وهذا دليل على ضد ما
توخاه واما في المركبات فلذلك فان من اخبر عن شي ولم يكن المخبر عنه مطابقا له في الوجود الخارجي كان كذبا
وان كان في ذهن السامع والقايل مطابقا له لزعمهما ذلك فدل على ان العبرة للموجودات الخارجية لا للاحوال
الذهنية متوسط لا محالة في الوضع والاستعمال جميعا فان الواضع ما لم يتحضر المعنى في ذهنه لا يمكن تفهيمه
ان اللفظ قد وضع بازائه وكذلك في الاستعمال فان اللفظ انما يدل على المعاني في الخارج بواسطة الدلالة
على الاحوال الذهنية قال رحمه الله البحث الرابع الى اخره اقول هذا ايضا فيه نظر وذلك لانا
ان قلنا ان الواضع هو الله تعالى فهو يعلم ان هذه المعاني الجزئية مما تحتاج اليها اخواص عباده لمعرفته
فيضع بازائها الفاظا ويفهمهم ذلك بالالهامات وارسال الرسل وانزال الكتب ثم ان تلك الالفاظ تشتهر
بين العامة والخاصة مع ان تلك المعاني لا يعرفها الا الخواص ولذلك لم يطلع الى الان على معاني الالفاظ

وان اردتم انها لا تدل اصلا على الموجودات
الخارجية بل المقصود من وضع الالفاظ
... فهذا ظاهر البطلان

الكتاب كاتب وكذلك ان قلنا ان الواضع هو الناس فان الواضع العالم الحكيم الذي قد يفهم المعاني
الخفية الدقيقة ويعلم ان العلماء من الناس يحتاجون الى التعبير عنها في مباحثاتهم ويطلع بعض العلماء على
وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني ثم انه تشتهر تلك الالفاظ بين الكل ولا تفهم معانيها غير العلماء
وهل اسماء الله تعالى واسماء صفاته واسماء احوال الاخرة والمعاد الا من هذا القبيل مع اشتهار تلك الالفاظ
العامة والخاصة فكيف يمكن دعوى امتناع هذا القسم فهذا ما اردنا ان ننبه عليه واما سائر ما في
الباب فلا نناقش فيه **قال رحمه الله** الكتاب الثاني في تقسيم الالفاظ الى اخره **اقول** للسائل
ان ينظر في هذه التنبيهات على التفصيل اما الاول فقوله اما التاقسان فغفلتان فنقول قد ثبت انقسام
دلالة اللفظ الى الوضعي والعقلي فهو دلالة اللفظ على حياة الصوت وصدها وسلامة الاعضا
ومرضها فان تلك الدلالة عقلية محضة لا مدخل للوضع فيها ولا فرق في هذه الدلالة بين الالفاظ
المهملة والموضوعة واما دلالة اللفظ على مسماه فهي وضعية محضة فانه لولا الوضع ما حصل دلالة
اصلا واما التضمن والالتزام فهما ايضا متعلقان بالوضع بمعنى انه لولا الوضع بازاء المسمى لما دل
اللفظ بالتضمن والالتزام اصلا لان اللفظ لم يوضع للجزء ولا للازم وانما حصلت هذه الدلالة على
سبيل انتقال الذهن من المسمى اليهما فان قيل في هاتين الدلالتين انهما وضعيتان كان ذلك جائزا ولم يكن
بعيدا ولو اصطلح على انهما عقليتان كان ذلك ايضا لكن بعد ان نعلم هذه الفروق واما التنبيه الثاني
فعبارته في الاحتراز عن اللفظ المشترك بين الجزء والكل تحتمل ايضا معنيين احدهما حق والاخر
باطل وهو منهم منهما وذلك لانه يجوز ان يزعم ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء انه لا دلالة للفظ هناك
بالتضمن اصلا بل اللفظ يدل على كل واحد منهما بالمطابقة والوضع فيمتنع الدلالة بالتضمن لان دلالة
التضمنية تابعة وعقلية على ما قال فاذا انفهم المعنى بالمطابقة التي هي اصلية ووضعية فامتنع ان
يحصل دلالة اخرى بالتبعية والعقل لان المفهوم مرة لا يفهم مرة اخرى ولان اللازم هنا انفهم
مع الملزوم لا بعدم احدهما على الاخر فيمتنع ان يقال ينتقل الذهن من المسمى الى اللازم الداخل او
الخارج واذا كان كذلك كان شرط حصول دلالة التضمن والالتزام عدم اشتراك اللفظ بين المسمى
وجزئه وكذلك بين المسمى ولازمه وكان مراده بهذه العبارة والاحتراز ان ينبه على هذا المعنى وهذا
حق وقد يجوز ان يكون مقصوده من هذه العبارة غير هذا المعنى بل يزعم ان اللفظ المشترك بين
الجزء والكل له دلالتان على الجزء احدى الدلالتين بالمطابقة لانه موضوع بازائه والدلالة الاخرى
بالتضمن لانه جزء المسمى وهو ذكر هذه العبارة لتمييز احدى الدلالتين عن الاخرى وذلك باطل
لما بينا ان الدلالة التضمنية التابعة يمتنع حصولها في هذه الصورة واذا ثبت الاحتمال بين هذين

المحتملين لم يخلص كلامه ولا حصل فائدة بل كلامه في سياقه يشعر بانه يريد بهذا الاحتراز المحتمل
الثاني لان ذكر ان شرط دلالة التضمن حصول المركب في المسمى وشرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني
ولم يتعرض من يشترط اخر اصلا فدل على ان عدم اشتراك اللفظ ليس شرطا عنده هذا في كتابه المسمى بالملخص
وكذى قال ان دلالة الالتزام لا تنفك عن المطابقة اصلا ولو اعتقد ان اللفظ المشترك بين المسمى ولازمه
لا يدل دلالة الالتزام لما اطلق ذلك فتبين ان كلامه متردد بين محتملين احدهما باطل والاخر حق ولم
يذكر ما يميز احدهما عن الاخر واما التنبيه الثالث فقوله دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم
الخارجي حق لكن المثال المذكور للجوهر والعرض غير مطابق والاحتجاج الذي ذكره مستقيم وذلك لان
للجوهر والعرض كما حصل بينهما الملازمة الخارجية فبينهما اللزوم ذهني ايضا للتقابل الذي بينهما
في التقسيم حيث يقسم الموجود الى جوهر وعرض والمتقابلان يتلازمان ذهنا كالضدين والنقيضين وما
كان كذلك لا يصح مثالا وقوله لا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر صحيح للمزما الذي يلزم عند
هذا فانه ليس كلما كان لازما للشيء لزوما ذهنيا او خارجيا او كان لفظ احدهما دالا على الاخر بطريق
الالتزام جاز استعمال لفظ احدهما في الاخر الا ترى ان الزوجية ملزوم للاربع لزوما ذهنيا ولفظ الاربع
يدل على الزوجية بالالتزام ومع ذلك لا يطلق لفظ الاربع ويراد به الزوجية وذلك لان اللزوم الذهني
قد يكون احد شرائط الحسن في الاستعمال لا انه يكون موجبا بوجه حتى وجد وعلى هذا جاز ان يكون القدر
الذي بين الجوهر والعرض من اللزوم كافيا في اشتراط دلالة الالتزام ويحصل دلالة الالتزام عند
استعمال احد اللفظين في الاخر ولا احتياج فيما ذكره ثم هذا اللزوم شرط لا موجب ان اراد به ما ذكرنا
من المعنى فقد رأينا فيض الاحتجاج وان اراد به معنى اخر فهو محتمل ليس يدرى معناه **قال رحمه الله** ولنرجع
الى التقسيم فنقول اللفظ الدال بالمطابقة الى اخره **اقول** للسائل ان يناقش في هذا من وجوه
اولها انه يتوهم منه ان مناقشة اهل النحو في مثل هذه الابحاث اولى وها هنا خالفهم حيث عد بكم ومثله
تعلبك من المفردات وثانيها استفسار دلالة الجزء فانه ان اراد بدلالة الجزء على معنى ان السامع يخطر
بباله معنى عند سماع اللفظ فلا شك ان من سمع لفظ بكم واخرش يخطر بباله معنى الاب والاخ فهو دال
على شيء في الجملة وان اراد بالدلالة ان السامع يعلم انه مراد المتكلم فهذا في مثل عبد الله بل كل مركب يصلح
يكون تعينا ويصلح ان يكون علما اشكل لان السامع لا يدري مراد المتكلم ماذا الا بقرائن اخرى فيخرج هذه الالفاظ ط
عن كونها مركبة ومفردة وان اراد بالدلالة ارادة المتكلم فان ذلك ايضا لا ينضبط به التقسيم فان المتكلم
لو اراد بانسان معنى بحيث ان يكون قولنا انسان مركبا لا مفردا وهكذا في اكثر الالفاظ وثالثها

حكمه على القسم الثالث بانه غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل فان هذا غير لازم لانه لا يلزم من كون
اللفظ غير دال في حال ان يكون مهملا وكونه غير واقع لا يوجب ايضا اطراحه اذا كان مندرجا
في القسمة العقلية بل الباحث عن مثل هذا لا بد ان يعتبر جميع الاقسام وينظر في كل قسم سوا وقع ذلك او
لم يقع وايضا اذا كان احد جزئيه مهملا لا يصدق على المجموع انه لفظ دال بالمطابقة فلا يندرج في اقسام
اللفظ الدال بالمطابقة لان مورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا وعلى هذا فلا يصح هذا التقسيم وايضا
فان قولنا في اول تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة موهم بان للفظ الدال على اقسام منها لفظ دال بالمطابقة
ومنها لفظ دال بالتضمن او الالتزام فانه يدل بالمطابقة فيصير اللفظ الدال بالمطابقة لا فائدة فيه مع انه موهم
لما ذكرنا من الغلط **قال رحمه الله** اما المفرد فيمكن تقسيمه الى اخره **اقول** للسائل ان يناقش في هذا
من وجوه اولها ان تخصيصه هذا بالمفرد بهذا التقسيم مع قوله ان منع نفس تصور معناه من وقوع الشركة
فهو الجزئي وان لم يمنع فهو الكلي يشعر بحصر الجزئي في المفرد الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة وحصر
الكلي في اللفظ المفرد الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة وليس كذلك بل هما الفاظ مركبة هي جزئية وكلية
وليس يختص ذلك بالمفردات فان قولنا هذا الانسان وهذه الشمس جزئي وهو مركب وقولنا الشمس
المضيئة والانسان العالم مركب وهو كلي فلا اختصاص لكون اللفظ جزئيا وكليا بالمفرد فتقسيم اللفظ
اليها يستوفي الاقسام باسرها ولا يشعر بما ذكرنا فكان اولى والوجه الثاني على قوله اما ان يكون
تمام الماهية وهو المقول في جواب ما هو فان استفسر او لا عن الماهية ماذا يريد بها فان اراد بها الماهية
النوعية الحقيقية التي لا تمتاز الافراد الداخلة تحتها الا بالتشخص والتعين فلا يصح تقسيمه الذي ذكره عقيب هذا
فانه قسم هذه الماهية الى ما يكون المخالفة بين الامور التي تحتها بالتعين فقط والى ما يكون بشي من الذاتيات
والماهية النوعية الحقيقية يمنع فيها ذلك وان اراد بقوله تمام الماهية اي مفهوم كان فلا يصح هذه التقاسيم
اصلا اذ كل مفهوم فله تمام الماهية فكيف يصح جعل البعض قسما للبعض بهذا الاعتبار فثبت ان هذا
التقسيم غير مضبوط وايضا فقوله هو المقول في جواب ما هو يشعر بحصر المقول في جواب ما هو في تمام
الماهية وليس كذلك لان تمام الماهية الكلية النوعية كما هي مقولة في جواب ما هو كذلك الماهية الجنسية مقولة
في جواب ما هو بل كل جنس في اي رتبة كان فانه مقول في جواب ما هو في الجملة والوجه الثالث على قوله والثاني
هو الذاتي فان هذا ايضا مشعر بان الذاتي ينحصر فيما يكون داخلا في الماهية ولا تكون الماهية ذاتية وليس
كذلك لان الماهية الكلية النوعية ذاتية للشخص فليس منها ومن المشخصات ونسبة الماهية الى الشخص كنسبة
الجنس الى النوع في هذا المعنى والوجه الرابع على قوله واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس

او تمام الجزء المميز وهو الفصل وهذا لان الجوهرية والجسمية يمتنع اجتماعهما في شي واحد لان
كل جنس محمول على النوع وما كان جزءا للشي يمتنع حمله عليه لا يقال للعشرة انها في الخارج خمسة
ولا للبيت انه سقف بل الجنس يكون جزء الحد اذا لحدود في الخارج فلا بل هو عين المحدود في الخارج
وهذا نعرفه من احكام الصناعة وغيرها علم الوجود والوجه الخامس هو ان المنقسم الى الجنس
والفصل والحكم بان تمام القدر المشترك هو الجنس وتمام المميز هو الفصل فيه نظر وذلك لان الماهية
الواحدة قد تشارك ماهيتين مختلفتين وتمتاز عن كل واحد منهما بما شاركت به الاخرى فهو كالانسان
اذا جعل عبارة عن النفس والبدن فانه يشارك الفرس في انه حيوان ماش ويمتاز عنه بانه ناطق ويشارك
الملك في انه ناطق ويمتاز عنه بانه حيوان ما يتفق على هذا التمام المشترك بينه وبين غيره مطلقا هو هذا المجموع
وهذا المجموع يمتنع ان يكون جنسا وهذا السوال في هذا التقسيم بالكلية بل لا بد من تفسير الغير الذي يشاركه
بغير معين حتى يندفع هذا واما على الطلاقه فلا يصح **قال رحمه الله** التقسيم الثاني للفظ الى
اخره **اقول** للسائل ان يناقش ههنا ايضا فيقول ما المراد باستقلال المعنى بالمعلومية ان كان
المراد به حصول الفائدة بتمامها كما يحصل من الكلام التام فذلك لا يحصل من الاسماء والافعال
ايضا وان كان المراد منه انه يفهم منه معنى ما فالحروف ايضا يفهم منه فان قولنا لا يفهم منه السلب
والنفي وهل يفهم السوال واي فرق بين لا وليس الذي ومن واسا في انه يفيد كل واحد معنى في الجملة
وكيف يقال ان الحروف لا يفيد معنى بالاستقلال وله دلالة المطابقة لانه لفظ موضوع وكل لفظ
موضوع فله دلالة المطابقة وكل ما يدل بالمطابقة فله معنى مفهوم من نفسه فبهذا التقسيم
لا ينكشف الفرق بين هذه الالفاظ والوجه الثاني من المناقشة ان نقول ما المراد بدلالة
اللفظ على الزمان المعين لمعناه ان اراد به ان اللفظ يدل على معنى في الجملة وعلى الزمان المعين الذي يحصل
فيه ذلك المعنى فالاصطباح والاغتباق والمتقدم والماضي كذلك وهي اسما لا افعال وان اراد به
ان اللفظ يدل على معنى بالمطابقة ومع ذلك يدل على زمان معين يحصل فيه تمام معناه فكل محال
والفعل ليس كذلك وذلك لان الفعل يدل على مجموع الضرب مثلا والزمان الذي حصل فيه الضرب
بالمطابقة ولا دلالة على زمان اخر معين يحصل فيه هذا المجموع ويمتنع ذلك لان كل زمان

نفرض انه علم عليه اللفظ يكون جزءًا من المعنى الذي يدل عليه اللفظ بالمطابقة فثبت بما ذكرنا ان هذا التقدير
دائر بين ان يكون ممتنعا وبين ان يكون موجودا في بعض الاسماء وعلى التقديرين لا يصح **قال رحمه الله**
التقسيم الثالث للفظ المفرد الى آخره **اقول** قوله فهو العلم يرد عليه الاشكال من وجهين
احدهما ان المضمرات كلها يصدق عليها ان نفس تصور معناه يمنع من الشركة وليست اعلاما مثل انا وانت وسائر
انواع المضمرات ثانيها ان الاعلام التي نعرفها كلها اسامي مشتركة فان محمدا مثلا قد وضع لاشخاص لا يحصون
كثيرة وفي كل واحد هو بحيث يمنع نفس تصور معناه من الشركة واذا كان العلم من الاسماء المشتركة فيكون معدودا
من القسم الرابع في هذا التقسيم فكيف يعد من القسم الذي يتحد فيه اللفظ والمعنى وسائر ما في هذا الباب لا يناقش
فيه واما من الكتاب بالمسالة **قال رحمه الله** صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه الى آخره (في الهامش: المسالة الاولى صح)
اقول ان الاصحاب خلطوا في هذه المسالة في كتبهم الكلامية البحث العقلي الكلامي بالبحث اللفظي اللغوي
والعرفي ثم اوردوا ذلك في اصول الفقه ايضا والعالم الفطن اذا تامل كلامهم يجدهم ما حصلوا على طائل ولا
وصلوا الى غور المسالة ولا بد من كشف الغطاء عن هذا وذلك انما ينكشف بتقديم بحثين احدهما عقلي كلامي والآخر
لفظي لغوي او عرفي اما الاول فهو البحث عن صفات الله تعالى وتقدس شانه فان البراهين العقلية دلت على
ان الله تعالى حي عالم قادر مريد وان هذه المفهومات المتعددة المتخالفة في الذهن لا بد وان يكون محلها في
الخارج لا يتكثر فيه الذات ولا امتناع في ذلك كما نحكم على السواد مثلا بانه موجود واحد في الخارج لا يتكثر
فيه اصلا مع انه في الذهن يتكثر وينقسم الى مفهومات متعددة متخالفة فانه عرض وكيف فهو الجنس البعيد
ولون وهو الجنس القريب وله فصل لكونه جامعا للبصر كما يقال انه فصله فهذه امور متعددة في الذهن
متحدة في الخارج فلا امتناع في تعددها في الخارج وقد بينا ذلك في الكتب الكلامية الحكمية والقدر الذي
نقوله هنا هو ان هذه الصفات لو كانت مغايرة للذات قائمة بها امتنع ان يكون غنية عن الموجد ليس الا
الواحد وهو الذات واذا كانت مفتقرة الى الموجد فالموجد اما ان يكون هو الله تعالى او غيره وامتناع
القسم الثاني ظاهر واما القسم الاول فان الله تعالى اما ان يوجد العلم بعلم آخر والقدرة بقدرة اخرى
والارادة بارادة اخرى ويلزم حينئذ ان لا تنتهي هذه الصفات او يقال هذه الصفات تصدر عن ذاته على
سبيل الوجوب وعند ذلك يصير موجبا بالذات ويجوز ان يقال صدر العالم من غير قصد وارادة وعلم

(في الهامش: والموجب لجميعها الذات صح)

وذلك باطل وهذا القدر يوجب القول بان المرجح بهذه الامور هو الذات فلا يقاس صفاته بصفاتنا
ولا ذاته بذواتنا فان حقائق هذه الاشياء له ولنا شيء وذلك يعرض لنا من شعاع ذلك النور عليه واذا علمت
ذلك فقد علمت ان العلم والعالمية والذات جميع ذلك شيء واحد في الخارج وانما التغاير في الذهن لكن
غير ان التغاير يقتضي كون العالم محمولا على الذات مع انه مغاير للذات في الذهن وهو عين الذات في الخارج
وليس الامر في العلم كذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يقال ان الشيخين ابا علي وابا هاشم رحمهما الله انما امتنعا
عن حمل العلم والقدرة عليه لهذا المعنى مع انهما حملا العالم والقادر عليه واما ابو الحسين فانما حكم
بان الكل واحد في الخارج فاذا جاز حمل العالم جاز حمل العلم ولم يلتفت الى التغاير والوجدان العقلي
ومن حقق هذه فقد تحقق انه لا خلاف بين هؤلاء في المعنى ثم من لم يتعرض لهذا المعنى من المتكلمين صار يحتج عليهم
في هذا المقام بدلالات لفظية بان قالوا العالم مشتق من العلم والعلم مشتق منه وصدق المشتق لا
ينفك عن صدق المشتق منه والعالم الحليم ان امثال هذه الاحتجاجات لا تليق بمثل هذا المقام ولا تفيد
فائدة فهذا هو البحث العقلي اما البحث اللفظي فهو انه هل يجب في كل اسم مشتق استدعاء وصف ثابت للذات
مغاير معناه معنى المشتق مغايرة في الذهن والخارج جميعا ولا يلزم المغايرة في الذهن ولا يلزم في الخارج ايضا
في بعض الصور لكن الكلام في انه هل يجب ذلك في كل الصور وهذا ما لم يقم عليه دليل فليس يقيم الدليل
على ذلك مع قد مر ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ثم من لحق ما ذكرنا من البحث
في نعوت الله عظم شانه يقطع بان تلك المغايرة لا يكون واجبة في الخارج على سبيل العموم واذا حقق ذلك
فلينظر في كلام المولف فنقول انا لا ننقل اختلافا في هذا ولا لمتكلمين في هذه المسالة بناء على ما ذهبوا اليه
في المسائل الكلامية غير انا نقول اما ثانيا فان قوله هذا الخلاف لا يتصور مع ابي الحسين فيه نظر لان المولف
يدعي ان صدق المشتق يستدعي صفة مغايرة للمشتق هو المشتق منه كالاسود يستدعي صفة السواد الذي
هو مغاير للاسود وهو مشتق منه ولهذا قال المشتق مركب والمشتق منه مفرد وما نقله عن ابي الحسين خلاف
هذا فان المنقول عنه ان القدرة التي هي المشتق منه نفس القادرية التي هي المشتق ولا مغايرة بينهما في الخارج
وليس احدهما مركبا والآخر مفردا فقد تصور خلافه في هذه المسالة واما ثالثا فقد مر في مسالة اخرى وهو انه يوافق ان الله

عالم بعلم لكن لا مغاير عالميته وهي القول لان ان الله عالم لا بعلم في الخارج فليس هناك وصف في الخارج
بعالميته انه علم فهو يوافقهم من حيث المعنى ويخالفهم من حيث اطلاق اللفظ ولهم حال الغوامض
او حيث اشترطنا المشتق لوصف مغاير في الخارج للمشتق واما انا فقوله المشتق مركب والمشتق
منه مفرد ممنوع او نقول يعني ذلك في الذهن او في الخارج اما الاول فمسلم وذلك لانا علمنا ان الله
تعالى محيط العلم ثم لا اسما اسماله علما او اطلقنا عليه اسما مشتقا من العلم وسميناه عالما ما اندرج
في مفهوم العالم الدائم مع العلم وهذه الامور متعددة متغايرة في الذهن لكن لما نظرنا الى الوجود الخارجي
وجدنا الكل شيئا واحدا فما يدعيه مسلم في الاعتبار الذهني واما في الخارج فذلك اشد النزاع فهذا هو ما
يتعلق بالبحث في هذه المسألة **قال رحمه الله** المسألة السادسة في ان بقاء وجه الاشتقاق هو شرط
لصدق الاسم المشتق الى اخره اقول انه نقل الغزالي على علم في هذه المسألة فان كان ذلك بناء على انه
اصطلح في المنطق في موضوع القضية اذا قلنا ج ولا نعني به ما كان ج دائما او في الحال او في وقت معين بل ما هو
اعم من ذلك وهو ان يثبت له ج ويصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي او المستقبل او في الحال ودائما او غير
دائم فهذا غير لائق لوجهين احدهما ان الاوضاع الاصطلاحية في صناعة لا توجب الحكم بذلك مطلقا وجاز
ان يكون ابو علي مع اصطلاحهم على هذا يعتقد ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق في خطاب الشرع
من اهل العرف كما ان النحوي يسمي الحركة المخصوصة بالخفض والجر لم يلزم منه ان لا يخالف اهل اللغة والعرف
في المعنى الذي اصطلحوا عليها والثاني هو انا با علي لم يشترط دوامه لم يشترط ثبوته في الماضي من الزمان
ايضا ولا في الحال بل لو حصل له ذلك في الاستقبال يندرج تحت الحكم وذلك لا يشبه هذه المسألة وان نقل
عنه ذلك بناء على ديانات اخر الفقها ابو علي في اللغة واصول الفقه وذكر فيه هذه المسألة فذلك لم ينقل عن ابي علي
احد ثم المعنى الاول لا يختص بابي علي بل المولف نفسه لم يصطلح في المنطق الا على ذلك وايضا نقل خلاف ابي هاشم
ايضا في هذه المسألة مع ما نقل عنه في المسألة الثالثة انه يجوز وجود المشتق بدون المشتق منه وهذا عندنا بعيد
لان الخلاف في هذه المسألة خاصية لما يقال عمن يقول بان وجود المشتق يستدعي وجود المشتق منه لكن على
الدوام بل يكفي حصوله في زمان من الازمنة الماضية واما من لم يقل باصل ثبوته فكيف ينقل عنه الخلاف
في هذه المسألة ثم نقول فلم انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال لكن لم قلتم انه اذا صدق هذا صدق
انه ليس بضارب قوله ليس بضارب جزء من ليس بضارب في الحال قلنا ما معنى قولك انه جزء من ذلك تعني
به ان الملفظ بليس بضارب في الحال تلفظ بليس بضارب او تعني به انه معنى ذلك جزء معنى هذا والاول مسلم

والثاني ممنوع لكن لا يلزم من الاول مقصوده لان قول القائل علي الف الا خمسمائة مركب وقوله علي الف جزء
منه لما ذكرنا من التفسير ثم مع هذا لا يلزم من صدق قوله علي الف الا خمسمائة صدق قوله علي الف لجواز انحصار
ما عليه في خمسمائة فيصدق الاول ولا يصدق الثاني ولانا اذا اشرنا الى فرس وقلنا هذا ليس بحيوان طاير
صدقنا في ذلك وقولنا انه ليس بحيوان جزء من قولنا انه ليس بحيوان طاير ولو كان الامر كما ذكره لوجب صدق
قولنا انه ليس بحيوان فيصدق على الفرس انه ليس بحيوان وهذا محال وامثال ذلك لا تنحصر وان عنيت به معنى
قوله ليس بضارب مطلقا جزء من معنى قولنا ليس بضارب في الحال بمعنى ان صدق الكل يستدعي صدق الجزء فذلك
ممنوع بل ذلك انما يكون في طرف الاثبات اما من طرف النفي فلا لان حرف السلب اذا دخل على مجموع وصدق
ذلك فربما كان صدقه باعتبار جزء من اجزاء المجموع وساير الاجزاء ثابتة فان من قال ليس علي الف صدق
فربما كان صدقه باعتبار درهم بان يقبض ما عليه درهم والباقي ثابت عليه وهذا بخلاف طرف الاثبات فان
من قال علي الف وصدق لا بد لصدقه لكن من ثبوت كل جزء من اجزاء الالف ثم ما ذكره في الجواب ليس الا تكرار
الحجة والخصم لا يندفع السؤال الواقع سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال لكن لم لا يصدق
عليه انه ضارب واما ما ذكره من المناقضة بينهما فممنوع لان كل واحد من احاد الناس يصدق عليه انه
نائم ويصدق عليه انه ليس بنائم لما عرف من اختلاف الزمانين وعدم الذي يبطل هذا العام من يلد بيت احدى
مقدمتيه هو انه يصدق على الفرس انه ليس بحيوان طاير ويصدق عليه انه حيوان صاهل فلو كانت حيوانا
وليس بحيوان جزء من كل واحد من القولين الصادقين فلو صدقت مقدمتاه فبانها المذكور لزم ان يصدق
على الفرس النقيضان معا وهو محال وايضا فهذا ايضا معارض بمثله فانا نقول يصدق عليه انه ضارب
في الماضي فيصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب جزء من قولنا ضارب في الماضي ومتى صدق المركب صدق
كل جزء منه كما ذكر واذا صدق انه ضارب لم يصدق انه ليس بضارب لما ذكرتم في المناقضة بينهما او نقول
اذا صدق انه ضارب قلنا ان نقتصر عليه وانتم تمسكتم بمثل هذا الدليل من هذا الطرف فهو اقوى واقرب الى
المقصود ولان قال لو صح هذا لزم صدق الضارب على من لم يصدر عنه الضرب بعد بل يتوقع
حصول الضرب منه في المستقبل وذلك ممتنع لانه يصدق ان يقال هذا ضارب في المستقبل وقولنا ضارب جزء
من قولنا ضارب في المستقبل قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان مقصودنا بيان فساد ما ذكرتم
من القياس مع ما ذكرناه جعلنا لازم لصحة ما ذكرتم بعد ذلك فنقول ان صح ما ذكرتم صح ايضا هذا ونحن
نمنع ولا يثبت موجب ما ذكرتم لقيام المعارض فان لم يصح فقد اندفع وعلى التقديرين لم يحصل مقصود
المعارض واذا جعلنا ما ذكرتم من الصورة ايضا لازما لصحة ما ذكرتم لم يلزم من فساده فساده ودلالة

يضرنا والثاني انا لا نسلم ان من تصدر عنه الضرب بعد يصدق عليه انه ضارب في المستقبل بل الجمع بينهما تناقض لان
معنى قولنا ضارب او ليس بضارب انه ليس بضارب ومعنى قولنا في المستقبل انه سيكون منه والجمع بينهما محال بخلاف الماضي واذا
عرفت ذلك فنقول الحق التفصيل في هذا فانه اذا وجد معنى في محل واشتق له منه اسم فبعد ذلك ان لم يطرأ على
المحل معنى آخر يضاد المعنى الاول ولا اشتق للمحل اسم آخر يضاد المشتق الاول بقي صدق المشتق الاول في هذا كالقائل
والسارق والزاني واما اذا طرأ على المحل معنى يضاد المعنى الاول واشتق للمحل منه اسم يضاد المشتق الاول فحينئذ لا يصدق
الاول عليه وهذا كالثوب الذي قام به البياض فسمي باعتباره ابيض ثم اسود الثوب حتى سمي اسود لا يصدق عليه عند
ذلك انه ابيض ... معنى الصبي والشباب والشيخوخة وكذلك النائم واليقظان ثم ان اردت دليلا على ذلك
فلنا ان نقول ان الله امرنا بجلد الزاني وقطع السارق ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لصدق المشتق لما امكننا
امتثال هذه الاوامر لان حال الجلد والقطع ليس بقاء المشتق منه فلا يكون القطع قطعا للسارق ولا الجلد جلدا للزاني
ولا يكون ذلك امتثالا للامر الوارد فلئن قال لما كان موصوفا بالمشتق منه وهو الزنا والسرقة وجب
عليه الجلد والقطع وبعد ذلك يستوفى منه ما وجب قلنا هذا غير دافع لما ذكرنا لان كلامنا مفروض في امتثال الامر
والامر امر بجلد الزاني فحالة الجلد اذا لم يبق زانيا لم يكن الجلد جلدا للزاني فلا يقع امتثالا للامر واذا عرفت هذا
عرفت اندفاع ما ذكره من انه لا يقال لاكابر الصحابة انهم كفرة باعتبار كفرهم السابق لان في تلك الصورة طرأ على المحل معنى
يضاد المعنى الاول وهو الاسلام الطارئ واشتق منه للمحل اسم وهو يضاد المشتق الاول وهو الكافر فلا يسمى بالاول
صادقا وهو مطابق لما ادعيته في اول المسألة واذا تاملت فيما ذكره علمت ان ما اختاره من المذهب لا يقوم عليه دليل ولا
يطرد ضابطا لا من طرف الحقيقة ولا من طرف المجاز لان المشتق قد يصدق بطريق الحقيقة في مواضع كثيرة لا يمكن
قيام المشتق منه لمن اشتق له الاسم منه كما سنبين من اعتبار ذلك في مثل المكي والمدني وكذلك الخالق والرازق
واما في طرف المجاز فانه عد من وجوه المجاز اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه وهذا غير مستقيم فانه لا يقال
للشيخ انه طفل باعتبار ما كان عليه ولا للثوب الاسود انه ابيض باعتبار ما كان فثبت ان ما اختاره في هذا
الباب مضطرب مختل قال رحمه الله المسألة الثالثة في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه
اسم الى آخره اقول قوله ان هذا يحسم مادة الاشكال ليس كذلك لانه يحسم مادته لانه يجوز حينئذ
باعتبار ما قرره ان يسمى الله تعالى متكلما باعتبار كلام قائم بغيره وذلك غير جائز عنده فصار هذا مثيرا للاشكال
ولانا لا نسلم ان الخلق هو نفس المخلوق بل الخلق هو الايجاد وان كان هذا اللفظ يطلق على المخلوق ايضا بطريق الاشتراك
لكن الخالق مشتق من الخلق الذي هو بمعنى الايجاد واما الاستدلال الذي ذكره ضعيف وذلك لان الخلق
[illegible]

والايجاد امر نسبي اعتباري وليس من الصفات الوجودية الثابتة في الخارج حتى يلزم من حدوثه التسلسل ومن قدمه
قدم العالم بل يجوز اعتبار النسبة بين معدوم ومعدوم في الحال وبين موجود وبين معدوم ... موجود مستقبل ومعدوم سيوجد
بعد فالله تعالى يوصف بالخالق في الازل وان لم يصدر عنه بعد لحصول النسبة الاعتبارية ثم الاشتراك اللفظي ... مشترك
بان نقول الخلق هو عين الخالق في الوجود كما تقول في سائر النعوت وانما التعدد في الذهن لانه لو كان مغايرا له لزم
احد ما ذكرتم من الامرين واذا صار الاشتراك الا اشتراكا لا يحصل مطلوبكم منه قوله المفهوم من الاسم المشتق ليس
الا ذو المشتق منه قلنا هذا غير لازم لانه اعترف ان قولنا مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة وليس المفهوم
من المكي ذو مكة وايضا هذا ينافي ما قرره سابقا من ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فان
قولنا للرجل انه فرسي او تمري حين يكون مشتقا من فرس وتمر والمشتق منه غير باق وايضا ينافي ما ذكره في الاحتجاج
ان المشتق مركب والمشتق منه مفرد لانه لما جوز خلو المشتق عن المشتق منه فلا تركيب وليت وقد بينا ان بقاءه
ايضا ليس بشرط والحق انه يكفي في صدق المشتق حصول نسبة مخصوصة في المسمى فان تسميتنا للشيء انه فوقي اسم مشتق
وليس هنا الا حصول نسبة مخصوصة بين ما سميناه فوقيا وبين الذي تحته وكذلك يا بني الولد والوالد من النسبة فانه
اذا حصلت مثل هذه النسبة حصل لكل واحد نسبة مخصوصة استحق اسم بحسب ما حصل له من المشتق وقد يكون
المشتق منه وصفا حقيقيا كما في السواد والبياض وغيرهما واذا تحقق ذلك اندفع السؤال المذكور قال
رحمه الله الثالث في احكام الترادف والتأكيد الى آخره اقول هذا فيه نظر في موضعين احدهما
في اشتراط الانفراد لان الخمسة ونصف العشرة والعشرة الا خمسة كل هذه الالفاظ مترادفة مع انها ليست مفردة
فان قال بعض الشارحين ليست هذه حدودا حتى يقال بعض هذه حدود وليس ثم فوجدها هنا ما افاد معنى
واحدا احدهما مركب والآخر مفرد فهما مترادفان لان اهل اللغات لم يشترطوا في المترادف غير هذا واما اشتراط الافراد
فليس بمهم والثاني على قوله باعتبار واحد فان هذه زيادة لا حاجة اليها فقوله احترازا به عن الصارم والمهند
وعن الناطق والفصيح قلنا هذا الاحتراز قد حصل بوحدة المسمى فان الناطق والفصيح معناهما متعدد لان
متغايران بينهما عموم وخصوص كالجسم والحيوان وغيرهما مما دل على معنى واحد لا ترى انه اصلا واما اجتماعهما
في الخارج في شيء واحد فلا يجعلهما مسمى واحدا لان مدلول الالفاظ بعينه من الاحوال الذهنية اولا ثم يتعدى
الى الامور الخارجية ولئن والمؤلف لم يجعل للاحوال الخارجية مدخلا في تسميتهما وههنا لا وحدة في المسمى
في الذهن اصلا فلا حاجة الى ما ذكره من الاحتراز قال رحمه الله المسألة الثالثة الى آخره اقول
قوله والحق انه غير بديهي لان من يدعي قيام كل واحد من المترادفين مقام الآخر فانما يدعيه في لغة واحدة لا في
العربية خاصة لا بالنسبة الى مرادف اللفظ من لغة اخرى وجاز ان يحصل الاختلال في التبديل عند اختلاف اللغات

اما عند اتحاد اللغة فلا يختل وحينئذ ما ذكره لا يكون قادحا بل الاولى ان يقال هذا يختلف باختلاف مقاصد
التأليف فان الكلام المؤلف ان كان شعرا يجب فيه المحافظة على الوزن والروي ولا يجب ان يقوم احد المترادفين
مقام الاخر بل قد يقع مخلا بالوزن او الروي وكذا ان كان المقصود منه الاسجاع والمحافظة على الاوزان والتجنيس
والترصيع وغير ذلك من انواع صنيع الكلام وكذا ان كان المقصود وقوع الكلام في قلب انسان مع لطف نوع عجبه
او رهبة فيكون بادنيه ما حذا اللفظين اللذين في المقصود من اللفظ الاخر واما ان كان المقصود افهام المعنى
انسان فقط وعلم ان معرفته بالالفاظ على السواء فههنا يقوم كل واحد منهما مقام الاخر من غير تفاوت
قال رحمه الله البحث الخامس في الاشتراك اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع الى اخره اقول
فائدة اولا في قوله وضعا اولا لان اللفظ قد يكون موضوعا لمعنى بالوضع الاول وبالاصل ثم انه يكثر
استعماله في معنى اخر مجازا حتى يصير دلالة هذه اللفظة على المعنيين بالسوية فهذه اللفظة اما ان يقال انه حقيقة
فيهما جميعا او يقال انها حقيقة في الموضوع الاول مجاز في الاخر او يقال انها حقيقة في المعنى الثاني مجاز في
الموضوع الاول والقسمان الاخيران باطلان لان من لوازم كون اللفظ حقيقة في معنى ابتدار المعنى الحقيقي
الى الفهم عند سماع اللفظ بالقياس الى المعنى المجازي ورجحانه عليه على ما ذكره في هذا الكتاب والمفروض في
هذه الصورة خلاف ذلك فيتعين ان يكون حقيقة فيهما جميعا فيكون اللفظ مشتركا بينهما مع انه لم
يوضع لهما في الاصل وضعا اولا وكذلك لو فرضنا لفظا استعمله اهل العرف في معنيين مختلفين غير الوضع
الاول استعمالا نسخ الوضع الاول وصار مهجورا بالكلية وكان كل واحد من الاستعمالين على السوا في
القوة يصير اللفظ ههنا مشتركا بين هذين المعنيين مع ان اللفظ غير موضوع لهما وضعا اولا ثم اذا تاملت
اللغة العربية ونقل اهلها في الاستعمال وجدت كثيرا من هذا القبيل [illegible] قوله من حيث هما كذلك
قلنا هذه زيادة لا حاجة اليها والاحتراز عن اللفظ المتواطي حصل بقوله لمعنيين مختلفين لان المتواطي
لم يوضع الا لمعنى واحد وفي التقسيم الذي سبق للالفاظ عد المتواطي من القسم الذي يكون اللفظ واحدا والمعنى
واحدا فاذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى في الوضع خرج عن ان يكون متواطيا والاولى ان يقال اللفظ المشترك هو
اللفظ الدال على معنيين مختلفين او اكثر دلالة على السوا عند اهل تلك اللغة سواء كانت الدلالتان مستفادتين
من الوضع الاول او من كثرة الاستعمال او كانت احداهما مستفادة من الوضع الاول والاخرى من كثرة الاستعمال
وعلى هذا لا يرد شيء مما ذكرنا فلئن قال فهذا يختلف باختلاف الاشخاص والاصناف والبلدان فربما
كان اللفظ بحيث تتساوى دلالته على معنيين عند قوم وترجح دلالته على احدهما عند الاخرين قلنا لا جرم
يكون هذا اللفظ مشتركا فيما بين العرفيين الاول وغير مشترك فيما بين العرفيين الثاني وهذا هو غير مختص بما ذكرنا

من الحد بل اللفظ الموضوع في الاصل لمعنيين قد يكون كذلك فانه ربما ينتهي الوضع لاحد المعنيين دون الثاني
عند قوم ويشتهر كل واحد من الوضعين عند قوم اخرين ويجب ان يكون الحكم كما ذكرنا فهذا ليس اشكالا
واردا ولو كان فهو غير مختص بما ذكرنا قال رحمه الله المسألة الرابعة في انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك الى اخره اقول اللفظ المشترك بين المعنيين كالقرء اذا جاء في الخطاب فاما ان يكون
مفردا او جمعا والمفرد اما ان يكون منكرا واما ان يكون معرفا بالالف واللام واما الجمع فاما ان يكون مذكورا
بلفظ الكل والجميع مثل ان تقول اعتدي بكل قرء او بالاقراء جميعها او بلفظ العموم مثل ان تقول اعتدي بالاقراء
ومع ذلك فاما ان يكون مكررا مثل ان تقول اعتدي بقرء قرء او اعتدي بالقرء والقرء او اعتدي بالاقراء
والاقراء وكل ذلك اما في طرف الاثبات كما في الامر واما في طرف النفي كما في النهي اما القسم الاول وهو
المفرد المنكر فالعبرة المنكر فلم يجز استعماله في معنييه جميعا سواء كان في طرف النفي والاثبات لان المنكر
يقتضي التوحيد والجمع بين المعنيين لا يتصور معه التوحيد واما اذا كان مكررا مثل ان تقول اعتدي بقرء قرء
فقد جوزوا استعماله في المعنيين جميعا على سبيل الحقيقة اذا استعمل اللفظ لكل معنى على الانفراد فما لم
يكن هناك قرينة توجب الحمل على احد المعنيين حمل عليهما جميعا واما المذكور بلفظ الكل والجميع فقد قالوا
يجب الحمل على معنييه جميعا لانه لا كل ولا جميع لهذا اللفظ في مثل هذه الصورة غير هذه المعاني اذ ليس للحيض
وحده او للطهر وحده افراد محصورة معينة حتى يحمل اللفظ عليها واما في مثل اعتدي بقرء لا يتصور ذلك
ولا يجب الحمل بل يتوقف الامر الى ظهور القراين واما اذا كان بلفظ العموم او المفرد المعرف بالالف واللام
وكان مكررا كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق في المكرر واما اذا لم يكن مكررا فان وجدت هناك قرينة تدل
على احد المعنيين بخصوصه وجب الحمل عليه وان لم توجد القرينة الى وقت الحاجة فههنا يقع الخلاف الذي
من يريد ان ينظر فيه بين ان منع ومن خالفه قال فلا وجب الحمل على معنييه جميعا في مثل هذا الوقت لكن ليس
معناه ان الحمل على كلا المجموع يكون بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وهذا لانه لا سبيل الى التوقف وقت
الحاجة ولا سبيل الى الحمل على حقيقة اللفظ اذ ليس الحمل على احدهما اولى من الحمل على الاخر ولا سبيل الى
تعطيل النص فلا بد من الحمل على المجاز والحمل على المجاز اما بقرينة مقالية او بقرينة حالية والقراين اللفظية
منتفية لان الكلام فيه واما القراين الحالية فكذلك وقد يكون بعض المحامل المجازية بان يتحصر المجاز في وجه
واحد ويحمل بعض وتعين الحمل عليه وقد يكون برجحان واحد من الوجوه على سائر الوجوه فيجب الحمل عليه لان
العمل بالراجح واجب وفيما نحن فيه لما وجب الحمل على محمل مجازي وانتفت القراين اللفظية المخصصة وكان
الحمل على مجموع المعنيين جهازا اتحا على سائر الوجوه بعض لحكم الحال وبيان انه راجح على سائر الوجوه من وجوه

اولها انه الوضع للحقيقة واشد ابتدارا الى الفهم واسرع خطورا بالبال عند سماع اللفظ من سائر الوجوه وثانيها
ان نسبته الى المعنيين الحقيقيين على السوا والمانع من حمله على احد الحقيقيين كان على الاخرى لا يكون الحمل على مجاز احدهما
اولى من حمله على مجاز الاخر بل يجب الحمل على مجاز يتساوى نسبته اليهما وما ذكرناه لذلك فصار راجحا وثالثها
ان هذا الحمل احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ باسرها فيتعين الحمل عليه وهذا الكلام في العام كالاقرا اذا لم
يكن ثم قرينة وهذا انظر صائب لا يبطله ما ذكره ائمة القوم ولئن قال ليس المنقول عن هؤلاء على الوجه الذي ذكرتم
بل المنقول عنهم ان اللفظ المشترك يحمل على جميع معانيه بطريق الحقيقة وان نسبة اللفظ المشترك الى جميع معانيه
كنسبة العام الى افراده العام اذا تجرد عن القراين يجب حمله على جميع الافراد بطريق الحقيقة فكذلك اللفظ المشترك
هذا هو المنقول عنهم قلنا جعل اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المختلفة كاللفظ العام بالقياس الى افراده
بعيد عن هؤلاء العلما فانه عند ذلك يكون متواطئا لا مشتركا بل لا يبعد ان يقال ان الناقل زاد هذه الزيادة
لانه لما سمع منهم ورأى في كتبهم انهم قالوا اذا تجرد اللفظ المشترك عن القراين وجب حمله على جميع معانيه زعم
ان القوم انما حكموا بهذا الحكم لزعمهم ان اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه كالعام بالقياس الى افراده
لان العام هذا حكمه فنقل عنهم ذلك ومع ذلك فنقول ليس علينا من ذلك شي بل نحن اخترنا احتمالا ظاهرا وقررنا
انه واجب الحمل به في مثل ما فرضناه من الصورة ثم لم يوافق على هذا بل ذهب الى غيره ولم يجوز الحمل على
ما ذكرنا ولم يذكروا على هذا دليلا وما ذكر ليس دليلا على ابطال هذا المختار ولئن قال ما فرضتموه من الصورة
ممتنع وذلك لانك فرضت انتفا القراين المخصصة في وقت الحاجة وهذا ممتنع لان تأخير البيان عن
وقت الحاجة لا يجوز كما ساعدت في المفرد المنكر قلنا لا نسلم ان انتفا القراين المقتضية لحمل اللفظ
على احد المعنيين خاصة يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن عدم هذه القراين
قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنييه جميعا اما اذا كان فيكون هو عين البيان بخلاف المفرد المنكر لانه
يتعذر فيه التوحيد والتوحيد مع الحمل على الجميع متعذر فلا بد لتعين المراد من طريق غير ما ذكرنا
ولا يجوز ان لا يظهر ذلك الطريق في وقت الحاجة واما الترديد الذي في الاحتجاج فنقول لم قلت ان
الواضع اذا وضع اللفظ لكل واحد من المفردين ولم يضعه للمجموع لا يجوز استعماله في المجموع قوله
يكون استعمالا للفظ في غير ما وضع له قلنا ولم لا يجوز ذلك وهل استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند
تعذر الحقيقة الا كذلك مع وقوع هذا غايته ان ذلك ان هذا لا يكون استعمالا بطريق الحقيقة ولكن
جواز الاستعمال اعم من جواز الاستعمال بطريق الحقيقة وقد ذكرنا انا لسنا نريد بالجواز ههنا الا
والاطلاق من المعنيين الاستعمال بطريق الحقيقة واما القسم الاخر من الترديد وهو ان الواضع كما وضعه لكل واحد

من المعنيين كذلك وضعه للمجموع فنقول ولم لا يجوز استعماله في المجموع بل الاستعمال على هذا التقدير يكون بطريق
الحقيقة قوله يكون هذا استعمالا للفظ في احد مفهوماته قلنا ولا منافاة بين استعمال اللفظ
في احد مفهوماته وبين استعماله في جميع مفهوماته لانا ان نريد بالاستعمال في احد مفهوماته مقتصرا عليه
بل ذلك محال في هذه الصورة بل يكون استعمالا في جميع مفهوماته ومعنى استعمال اللفظ في المعنى اعم من ان
يكون مقتصرا عليه او لا يكون مقتصرا عليه ولهذا يقال في اللفظ العام انه استعمله في جميع افراده ويصدقون
الاستعمال في كل فرد وان لم يكن مقتصرا واذا كان اللفظ الموضوع للمفردين ومجموعهما لا يتصور استعماله
في مجموع معانيه ويكون معنى الاستعمال في الشي اقتصار المراد عليه وانحصاره فيه وهذا لا يذهب اليه عاقل فكيف
ينسب الى اهل العلم والفطنة ذلك بل لا بد وان يكون محل الخلاف غير هذا اما الجواب الذي ذكره فضعيف
لوجهين احدهما ان احتمال كون اللفظ مجازا في مجموع المعنيين راجح على احتمال كونه موضوعا للمجموع لان المجاز اهون
من الاشتراك على ما سياتي الثاني وهو انا لو قدرنا ان لفظ الصلاة موضوع لمجموع المعنيين لكنه حقق الاستعمال
ههنا في جميع مفهوماته وما ذكره ليس دافعا لان المراد من الصلاة المنسوبة الى الله تعالى هي الصلاة بمعنى الرحمة
فقط وليس بمعنى الاستغفار والصلوة المنسوبة الى الملائكة بمعنى الاستغفار فقط وليس بمعنى فيض الرحمة
منهم فصار اللفظ مستعملا في كل واحد من المعنيين على الانفراد ثم اذا نظرنا الى انه اطلق اللفظ واراد به المعنيين
نظرا الى الاتحاد مستعملا في المجموع وعلى هذا صار اللفظ مستعملا في جميع معانيه فاندفع ما ذكره اما
قوله في الفرع الاول ان قول القائل اعتدي بالاقراء يجوز ان يريد بالاقرا مجموع مفهومي القرء وما قاله به
ساقط في هذا الفرض لان القائل اذا قال اعتدي بقرء وقرء بجواز ارادة المفهومين في هذه الصورة اظهر لانه اذا
اراد بالقرء الاول الطهر وبالقرء الثاني الحيض كان جائزا والاحتجاج الذي ذكره ثانيا في ابطال
هذا وهذا ليس الوقوع فان الانسان قد يقول رأيت عينا وعينا او عينا عينا وهو يريد بالاول العين الباصرة
وبالثاني عين الشمس ولا امتناع في ذلك فما ذكره في هذه الصورة يضاد مطلوبه وما ذكره من الفرق بين النفي
والاثبات ضعيف لان تلك الجملة ان صحت فهي شاملة للطرفين واما الفرع الثاني فما نقله عن الشافعي والقاضي
صحيح على الوجه الذي لخصناه قال رحمه الله المسألة الخامسة في ان الاصل عدم الاشتراك الى اخره
اقول انه على معنى وهو ان قولنا عدم الاشتراك غالب وراجح واحتمال الاشتراك مغلوب ومرجوح عام
بالقياس الى كل البلاد والاعصار والامصار والقبايل واعم من ان يكون ذلك بالقياس الى اهل بلده او قبيلة او اهل
عصر وعلى هذا جاز ان يكون اللغات والفاظها بكلها مشتركة او الغالب عليها الاشتراك لكن اهل كل عصر او اهل
كل مصر او قبيلة يظنون كل لفظ انه مفرد وموضوع للمعنى الذي عرفوه فقط ويحصل بينهم التفاهم عند التخاطب

ولا يحصل ذلك في العلم مع ان تلك الالفاظ في بعضها مشتركة و نعلم من هذا ان الاحتجاج بالوجوه الثلثة الاول انما
يتم اذا فرض في اهل قطر معين او عصر معين او قبيلة معينة لا في اهل الاطلاق و اما الوجهان الاخيران انما يتم
اذا كانت الالفاظ توقيفية فان الواضع كواحد الحكيم يتحرز عن تعليق الاشتراك لعلمه بما في ذلك من المفاسد في
غير حاجة ضرورية واما من يجوز صدور الوضع عن كل الناس و عن كل قبيلة فلا. لان احد الواضعين لما
احتاج الى الوضع وظفر بلفظ معين ووضعه لمعنى معين لم يعلم بان غيره وضعه لمعنى اخر حتى يمتنع عن ذلك
تحرزا عن مفاسد الاشتراك ولانه لما دعته الضرورة الى وضع اللفظ بازاء هذا المعنى لم يكن له بد من الوضع
واذا وضع غيره هذا اللفظ لمعنى اخر حصل الاشتراك وان لم يقصد هو ذلك بل قصد الافراد وقد اعترف
المؤلف بان السبب الاكثري للاشتراك تعدد الواضعين قال رحمه الله المسئلة السادسة فيما
يعين مراد اللافظ الى اخره اقول اما اولا فقوله اما ان يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فجعل
مورد المقسم القرينة المخصصة ثم قسم هذا المورد الى ما يدل على اعتبار البعض وعلى اعتبار الكل او على
الكل الكل وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينة مخصصة ولا يكون قسما من اقسام القرينة المخصصة
وثانيها فقوله واما الدال على حال الكل من حيث هو كل فهو مندرج تحت حال البعض لما ذكر وهذا مشكل لانه
لا فرق في هذه الصورة بين اعتبار الكل من حيث هو كل و بين اعتبار كل واحد لان غايته اعتبار كل واحد ان يحمل
على مجموع معنييه واعتبار الكل من حيث هو كل ايضا كذلك لا فرق بينهما واذا كان اعتبار الكل مندرجا في
البعض كذلك اعتبار كل واحد ولا فرق اذا بين اعتبار البعض و بين اعتبار كل واحد و ثالثها استعمال
اللفظ المشترك لما امتنع في جميع معانيه وجب امتناع اعتبار كل واحد فهذه الدلالة التي توجب اعتبار كل
واحد عدمها ووجودها سواء لامتناع العمل بها ورابعها ان استعمال اللفظ في كل معانيه لما كان استعمالا
في احد شيئين فكيف يمكن اعتبار كل واحد من معانيه وخامسها انه ذكر القسم الاول وهو ما يفيد
اعتبار كل واحد ثم انه لا تعارض بينه و بين الدليل الذي يقتضي المنع من حمل اللفظ على معنييه جميعا لان اللفظ
كما هو موضوع لكل واحد منها بالاشتراك فهو ايضا موضوع للجمع ثم استعماله في الجمع لا يكون استعمالا في
مجموع معانيه بل هو في احد معانيه فلقائل ان يقول اذا كان الحمل على المجموع حملا على احد المعاني لا يكون
ذلك عملا بالدليل الذي يقتضي اعتبار كل واحد بل بالدليل الذي يقتضي اعتبار البعض وان كان هذا استعمالا
في كل معانيه فقد وقع التعارض بين هذا الدليل و الدليل الذي يمنع من استعمال اللفظ في كل معانيه قال
رحمه الله الباب السادس في الحقيقة والمجاز الى اخره اقول هذا البحث ليس بصعوبة
في محل شك في ذلك لان الوضع اما ان يكون هو عين الاصطلاح او غيره فان كان عينه فكل لفظ افيد به معنى

معنى مصطلح عليه فقد افيد به ما وضع له في اصل هذا الاصطلاح وكان حقيقة واما ان كان الوضع غير الاصطلاح
بل الوضع هو ان يضع الواضع ابتداء الفاظا بازاء معنى لم يعرف غير هذا الوضع ولا يكون هناك من الحقائق الا الحقيقة اللغوية
لان المعاني العرفية و الشرعية انما اشتهرت بالاستعمال دون الوضع على هذا التفسير فان اهل العرف لم يضعوا لفظ
القارورة للظرف المخصوص من الزجاج ثم اشتهر وكذلك الوضع ولا الشرع وضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من المال
يصرفها الى الفقراء ولا ثم اشتهر بل انما صارت هذه الالفاظ شرعية وعرفية بالاستعمال دون ان سبقه وضع لهذه
الامور واذا عرفت ذلك فالاولى ان يفسر الوضع باحد امرين اما بان يضع الواضع لفظا بازاء معنى لم يعرف غير ذلك
الوضع حتى يشتهر بينهم واما بشرط الاستعمال الذي موجبه الشهرة ناسخة لكون الوضع الثاني ان كان واذا فسر الوضع باحد
هذين الامرين فلنا في حد الحقيقة بانه استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز هو استعماله في غير ما وضع له لعلاقة بينه
وبين المعنى الاول مصطلح عليه اما حد الحقيقة فيندرج فيه الحقيقة اللغوية والشرعية و ذلك لان اللفظ ان كان
موضوعا في اصل اللغة لمعنى واستمر ذلك الوضع من غير طريان ناسخ عليه فلا حقيقة سوى اللغوية فمتى استعمل
هذا اللفظ في موضوعه اللغوي كان حقيقة والا فلا واما اذا طرأ على الوضع اللغوي ناسخ من الشرع او العرف
صار الوضع للشرع او للعرف وزال الوضع الاول فان استعمل في موضوعه الشرعي او العرفي كان حقيقة والا فلا
ولا يبقى هناك اشكال واما قلنا في حد المجاز ان يكون الاستعمال لعلاقة بين المعنى الاول و الثاني لان مطلق الا
ستعمال في غير ما وضع له لا يسمى مجازا فان من اطلق لفظ السماء على الحيوان او على الانسان لا يقال انه مجاز واما قلنا
ان العلاقة تكون مصطلحا عليها اذ ليس يكفي مطلق العلاقة كيف كانت بل العلاقة تكون مضبوطة معدودة من اهل اللغة فانهم
جوزوا ان يقول اسئل القرية و يريد بالقرية اهلها وكذا اسئل المدينة و اسئل البيت ولم يجوزوا اسئل الجدار على ان يريد
به الواقف على الجدار ولا اسئل البساط على ان يريد به صاحب البساط او الجالس عليه قال رحمه الله في المسئلة
الاولى من القسم الاول في اثبات الحقيقة اللغوية الى اخره اقول معنى يجوز ان يراد به النطق وهذا الكلام يعني
يحتمل احدهما ان يكون اللفظ حقيقة في معنى يجوز ان يراد به بحيث لو استعمل فيه لكان ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة
دون المجاز والثاني ان يراد به نفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى وعلى الاول يتحقق كون اللفظ حقيقة في المعنى بمجرد
الوضع وان لم يوجد الاستعمال فيه لان هذه الحيثية ولا حاجة الى الاستعمال حصلت للفظ بمجرد الوضع و عقيب
الوضع حصلت له هذه الحيثية ولا حاجة الى الاستعمال وعلى الثاني ما لم يوجد الاستعمال لا يثبت كون اللفظ
حقيقة في المعنى والاول اشبه بان يكون مرادا للاثبات واحتجاج الجمهور يتوجه لجواز اثبات مثل هذه الحقيقة
ولا يتوجه اعتراض المؤلف لانه اذا سلم ان المجاز يستدعي وضعا فقبل ذلك بازاء معنى فقد ثبت كون اللفظ حقيقة بهذا
المعنى واما ان الوضع الاول ليس بحقيقة ولا مجاز فلا يرد عليهم ايضا لان الحيثية التي ذكرنا تقارن الوضع الاول حاصلة

نعم ولكن يرد عليهم سوال اخر غير هذا وهو انا نسلم انه ان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا بل للمجاز شروط اخر
وجاز ان يستعمل اللفظ المهمل في معنى من المعاني ويكون ذلك استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يكون مجازا
بل لا بد لهذا الاحتجاج من ضميمة اخرى معه هذا هو البحث الاول واما البحث الثاني فان نقول كل واحد من الاحتجاج
غير مفيد للمطلوب في هذا الموضع اذ كل واحد منهما لا يفيد غير ان هاهنا الفاظا وضعت في اصل اللغة لمعاني
استعملت فيها بعد ذلك او لم تستعمل على اصلها اسام الحقيقة وهذا القدر مما لا ينكره احد ولا يقع فيه نزاع حتى
يحتاج الى اثباته على المخالف بل الذي يمكن ان يقع فيه النزاع ويحتاج فيه الى اثبات هو ان نقول ان تلك الحقائق اللغوية
انتسخت باسرها وصارت الالفاظ باسرها شرعية او عرفية لكثرة النقل والتغيير في استعمالات اهل العرف
وعلى هذا يجب اتباع الحقائق الشرعية ان وجدناها في الفاظ الشرع الخطاب وان لم نجدها فالحقائق العرفية واما ما نقل
من واضع اللغات ولا يجوز العمل بها الا بما تغيرت وانتسخت ولا خاطبنا الشرع بها بعد انتساخها ولا شك ان الجواب
عن هذا السوال لا يحصل بمجرد ما ذكروه بل يحتاج فيها الى تكلف اخر يجب نفيا اوضاع اللغات على ما كانت عليه قال
رحمه الله المسئلة الثالثة في الحقيقة الشرعية الى اخره اقول بين ما ذكره حد الحقيقة الشرعية وبين ما
اختاره عند الاثبات مناقضة لانه ذكر في الحد وقال هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى ثم قال
عند الاثبات المختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه الحقائق على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية وهذا مناقض وذلك
لان اطلاق الشرع لما كان مسبوقا بالحقائق اللغوية ومجازاتها فوضع هذه الالفاظ صار مستفادا من اللغات بالقياس
الى معانيها الحقيقية والمجازية جميعا والشرع لم يجدد وضعا غير انه استعمل اللفظ في المعنى المجازي فلا يكون
الوضع لذلك المعنى مستفادا منه ولئن قال الوضع الجديد مستفاد من الشرع قلنا لم نذكر في طريق الاثبات
من الشرع غير الاطلاق على المعنى المجازي وذلك ليس بوضع طريق المطلق اللهم الا ان يعتبر بقيود اخرى وهو ليس الا
استعمال ليس بناسخ للوضع الاول فيكون الشرع مسبوقا بوضع اللغة لا محالة وناسخا له وهو لم يذكره في الحد
الحد ساقط هذا ثم يرد اشكال من وجه لانه اذا نسخ الوضع الاول لم يبق الوضع العربي فلا يكون القران عربيا ولا
يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور وثانيها انه ذكر في الحد معنى عاما وقال سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند
اهل اللغة او معلومين ثم اختلفوا في وقوع هذا ثم اختار انه ما يقع على حد مخصوص وهذا الاثبات يكون اثباتا
للمجاز والذي سبق ذكره وهذا الذي ذكره على تقدير وقوعه ليس هو ذلك الذي حده اولا لان الذي اثبته لا بد وان
يكون اللفظ والمعنى معلومين لاهل اللغة لان اهل اللغة يعلمون المعاني الحقيقية والمجازية للالفاظ التي وضعوها
ويعلمون الالفاظ ايضا والتحديد كان عن هذا لانه كان اعم وثالثها انه بعد الفراغ عن التحديد قال اختلفوا في وقوعه
ثم قال والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز وهذا لم يثبت منه انه يرد على القائل بالوقوع

او ينقصه وكانه سكت لكل الاختلاف واشتغل بشيء اخر ورابعها المناقضة بين نفيه ما ذكره حجة وبين
ما ذكره حد الحقيقة الشرعية لانه قال وافادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم يكن لغوية لما كان القران كله عربيا
وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم فيقول بنتيجة هذا القياس ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني
لغوية واذا كانت لغوية لا يكون لها افادة مستندة الى جهة اخرى ولا يكون شرعية ولا يبقى الحقيقة الشرعية
لان الحقيقة الشرعية هي التي يكون لها افادة من الشرع وتستفاد منه الوضع على ما ذكرنا في الحد ثم هذا الكلام يمكن
ان يجعل سوالا من جهة من منع وقوع الحقيقة الشرعية وهو القول بالموجب فيقول ما اعترف بموجب هذا الدليل
وهو ان الالفاظ التي استعملها الشارع افادتها للمعاني افادة لغوية سواء استعملها في المعاني الحقيقية او المجازية
التي كانت العرب يستعملونها فيها ثم انت تعلم انه لم يذكر في هذه المسئلة بطولها ما يرد على هذا وبهذا القدر لا يصير
الخصم محجوجا وخامسها انك قد علمت فيما سبق ان الحقيقة هي استعمال اللفظ في موضوعه عنده وههنا جعل
الحقيقة عبارة عن نفس اللفظ مكان الجنس في الحد وهذا ناقض ما سبق منه ونعلم من هذا ان مجرد اطلاق اللفظ من الشرع
او العرف لا يكفي في اثبات حقيقة مجازه فان اهل العرف كثيرا ما اطلقوا لفظ الاسد على الشجاع ولفظ الحمار على
البليد ومع ذلك لم يصر حقيقة فيه وكذلك الشرع اطلق لفظ اليد على القدرة ولفظ الاستواء على الاقتدار وعلى
الاستيلاء بل لفظ الله على العالم ولم يصر حقيقة شرعية بل يشترط ذلك ترك استعمال اللفظ في حقائقها اللغوية
واستعمالها في تلك المعاني استعمالا كثيرا الى ان ينسخ الوضع الاول بحيث يتبادر الى فهم السامع عند سماعه
من هذا اللفظ المعنى الثاني دون الاول من غير قرينة توجب ذلك الابتدار ثم نظر الراسخين في الالفاظ الشرعية
واستعمال تلك الالفاظ في معانيها الغامضة من وجه اخر وهو انهم قالوا ان الواضع للغات هو الله تعالى وهو
العالم بمسميات هذه الالفاظ وحقائقها انهم انه يفهم تلك المعاني على قدر من البشر على قدر قوتهم واستعدادهم
لفهم تلك المعاني بحسب اختلاف اشخاصهم واحوال كل شخص في الاطوار في بدو الاول لا ينقل العقل لفهم تلك
المعاني الغامضة التي هي مسميات اكثر الالفاظ التي خاطبنا الله بها لقصور افهام البشر في بدو الامر واقتصار
ادراكهم على الامور المحسوسة والاحوال البدنية ومسميات تلك الالفاظ معاني عقلية شريفة واحوال
نفسانية من مبدايها ومعادها وسلوكها ووصولها الى المقصد وما يمنعها وما يعينها على ذلك وهذه المعاني
بعيدة عن تصورهم في بدو الامر فيفهمون من هذه الالفاظ معاني متعلقة بالمحسوسات واحوالا متعلقة بالابدان
ثم انهم يزعمون ان تلك المعاني التي فهموها هي حقائق هذه الالفاظ واذا سمعوا المعنى الاخر على ما بين لهم ان
الشرع استعمل اللفظ المشهور عندهم فيه قالوا هذا الاستعمال بطريق التجوز وحسبوا حمل اللفظ عليه
تاويلا للكلام واما المحقق فيعلم ان الامر بالعكس ونظير ذلك ان لو ولدا وقال لولده الصغير اريد ان اسلمك

الى المعلم ليعلمه الخط والصغير يفهم من لفظ التعلم والخط معنى ما لكن دون ما هو حقيقة التعلم والخط
ثم بعد ما شرع في التعلم وبلغ من علم الخط الى حد انسه لحقيقة التعلم وحقيقة الخط والله تعالى وضع الالفاظ
بازاء تلك المعاني العقلية الغامضة وخاطب الناس بها وفهمهم من المعاني التي تناسب ... الحقيقية
ولما كانت النفس مخلوقة بالجبلة في استعداداتها ولا في ازمنة حال الاستعداد لا جرم تحد طبقات الناس مختلف
في فهم معاني خطاب الشارع وكمال النفس قوتها لا يبعد ان يبلغ الى البطن السابع من بطون معاني القران لكن دون
هذا الكلام لا يليق بكل فقيه ولا بكل اصولي بل هذا لا يدرك بنوع اخر من الفقه والاصول قال رحمه الله
الفرع الرابع ان صيغ العقود انشاات ام اخبارات الى اخره اقول يجوز ان يفيد اللفظ معنى عند التجرد
ثم اذا اقترن به لفظ اخر او حكم او قرينة تغير افادته وصار مفيدا لشي اخر كلفظ الاسد فانه اذا تجرد افاد الحيوان
المفترس واذا قال رايت اسدا يتكلم كلاما فصيحا فهاهنا يدل على انه راى رجلا شجاعا واذا عرفت ذلك فنقول
ان قوله انت طالق وطلقتك اذا تجرد كان اخبارا عن الماضي اي عن وقوع الطلاق قبله لكن اذا اقترن به حرف
الشرط تغيرت الافادة وصار يفيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود الشرط وعلى هذا فلا يلزم من وجه
عن كونه اخبارا والثاني ضعيف لانا نختار ان هذا الاخبار صدق وان صدقه موقوف على حصول الطلاق
قبله وان حصول الطلاق غير متوقف على هذه الصيغة قوله هذا الكلام لا بد له من سبب قلنا وقد تحقق
ذلك السبب وهو العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ تصميما لا ينفك عنه التلفظ بهذا اللفظ البتة وقد
تحقق مثل هذا السبب قبل اللفظ وعلى هذا لا فائدة في قوله سعد بن حصول ذلك السبب يقع الطلاق وان
لم يوجد هذا الخبر وبتقدير عدمه لا يوجد وان وجد هذا الخبر لانا نقول يمتنع انفكاك كل واحد عن الاخر فيما
ذكرنا فاندفع ما ذكره ومن هذا التحقيق تعلم ضعف الوجهين المذكورين بعد هذين الوجهين لانا نقول على الوجه الثاني
ان التلفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور للمكلف فالعزم الذي يعلم التلفظ ايضا مقدور وحينئذ يلزم الخروج عن
عهدة الامر بالاتيان بهما وتكون احدهما سببا لوقوع الطلاق وعند صدور هذه الصيغة نصدق الاخبار حتى يمتنع
عن الحكم بالايقاع في الرجعية لامكان تصديقه بدون الايقاع بل انما الحكم بالايقاع لدلالة هذه الصيغة على وجود
العزم الذي هو سبب الوقوع واذا عرفت ذلك عرفت ان الاسباب المؤثرة في هذه الاحكام الحادثة امور باطنة
وبيان خفية وهذه الصيغ علامات لتلك الاسباب الباطنة وهي باقية على حقائقها من كونها اخبارات
ولا حاجة الى تغييرها ومن اراد ان يسميها انشاات فلا مناقشة في التسمية بعد معرفة المعاني قال رحمه الله
القسم الثاني في المجاز الى اخره اقول قوله ان مفهوم الحرف غير مستقل بنفسه فلما قررنا خلاف ذلك
فامكن دخول الحقيقة والمجاز فيه ثم هب ان الامر كذلك ولكن يقع مفردا اذا ضم الى غيره وله معنى في الجملة فان كان

لا مثلية كان مهملا وكلامنا في اللفظ الموضوع واذا ثبت ان الحرف له معنى فاذا استعمل في موضوعه الاصلي كان
حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فان الاستعمال اعم منهما وقد ذكر في حد الحقيقة
هذا القدر وكان حقيقة واما اذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين موضوعه كان مجازا من غير تفاوت
واقرب مثال لذلك قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الصلب يستعمل في موضوعه الاصلي ولذلك الجذوع
النخل ولم يقع المجاز الا في حرف في فانها للظرفية في الاصل وقد استعملت هاهنا لغير الظرفية وايضا لو لم
يدخل المجاز في الحروف بالذات لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان ذكر المصنف ما ذكره في الباب الثامن في تفسير
الحروف فان ذلك اكثر الحروف وبين معانيها على طريق الحقيقة سار الملازمة هو انه لو تعذر دخول المجاز لكون
الحرف غير مستقل فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال لا يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال فاذا اوجب ذلك عدم
دخول المجاز في الحرف وطرد مثل في التركيب لذلك اوجب عدم دخول الحقيقة فيه وطرد مثل في التركيب فلو كان حقيقة ومجازا
انما يكون في التركيب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكر في الباب الثامن ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى ما ينبغي
ضمه فهو المجاز في التركيب لا في المفرد ولم لا يجوز ان يكون الضم الى شي يصير قرينة في المجاز المفرد وهذا
كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما ينبغي ان يضم بان نقول رايت اسدا كان الحقيقة وان ضم الى ما لا ينبغي
بان نقول رايت اسدا يرمي صار ذلك قرينة دالة على انه اراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في
المفرد دون التركيب الوجه الثاني من المناقشة على حكمه بان الفعل لا يدخل فيه المجاز
الا بواسطة دخوله في المصدر فان هذا ساقط قوله استعمال اللفظ المشتق مع زوال المشتق منه مجاز
فاذا قال القائل ان زيدا ضرب عمرا بعد انقضاء الضرب لما كان هذا مجازا ولتحقق ذلك في الاسامي وكل واحد
منهما مستعمل في موضوعه ولا في المصدر لان المصدر لم يستعمل هاهنا اصلا وما لم يستعمل اصلا يمتنع ان يقال
استعمل او حقيقة وليس ايضا مجازا في التركيب فتعين المجاز هاهنا في الفعل فقد دخل في الفعل من غير
دخوله في المصدر وهكذا يرد هذا النقض على حمله على الاسم المشتق السالف على قوله ان الاعلام
لا يدخلها المجاز فان القائل يقول جاني تميم او قيس وهو يريد طائفة من بني تميم وهذا ليس بطريق الحقيقة
بل بطريق المجاز ومنهم اسم علم وقد يطرق المجاز الى العلم المشهور ... العلم من التعلق
قال رحمه الله المسألة الخامسة في ان استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع الى اخره اقول
قوله يتوقف على السمع ما الذي يريد به ان عنى به انه يتوقف ان يسمع من اهل اللغة ان هذا اللفظ مجاز في معنى
كذا فاستعماله من جهته ايضا يتوقف على السماع ممن يسبقه الى ان يتصل بالواضع وهذا لا يجوز لان الواضع
اذا وضع لفظا بازاء معنى لا يجب ان يضعه ايضا بازاء معنى اخر على سبيل المجاز ولو كان ذلك لصار اللفظ

مشتركاً وكان حقيقة فيهما لان كون اللفظ حقيقة انما يثبت بوضعه واعلامه بالوضع واما كونه
مجازاً لا يثبت بقوله انه مجاز في معنى كذا ولان الواضع لما وضع اللفظ لمعنى كانه قال من سمع مني هذا اللفظ
فليعلم اني اريد به المعنى الفلاني فتخصيصه على معنى اخر يناقض ذلك سواء قال انه مجاز او لم يقل وكذا
استعماله ذلك اللفظ في غير ذلك المعنى بما يوضح المقصود وان عنى به انه يتوقف على استعمال من
سبقه في ذلك فهذا انما يجب ان يتصل بالواضع وقد بينا ان ذلك غير واجب ولا جائز وايضاً فانه
يخل بالمقصود اذ المقصود المبالغة في حسن الشيء او قبحه او المبالغة في التعظيم او التحقير وذلك انما
يحصل اذا سماه باسم شيء له نهاية الحسن او القبح ويكون الاسم مخصوصاً به لم يوضع الا له ولم يطلق الا عليه ويكون
ذلك المسمى مشهوراً بالحسن او القبح بالجملة في المعنى الذي قصده المتكلم حتى يحصل الغرض فمن شبه الحسن بالشمس
والقمر كان حسناً ومجازاً مقبولاً وكلما كان اطلاق المشبه به مسبوقاً باطلاقات اكثر على الغير يبعض من حسن استعارته
وكلما كان اطلاقه اقل واخرج عن الاطلاقات السابقة على الغير كان مجازه وتشبيهه احسن ولا نسبة لاستعارة
من شبه الرجل بالاسد في زماننا الى استعارة اول من شبه الرجل في شجاعته بالاسد في الحسن والوقوع في
القلوب وان عنى به ان المجاز لا بد وان يقع على وجه يندرج تحت قانون كلي مصطلح عليه بين اهل تلك اللغة
فهذا صحيح لكن ما ذكره من الاحتجاج لا يطابق هذا المعنى بل يشير الى القسمين الاولين ثم نقول ليس يلزم من
لا استعارة لفظ الاسد للابخر قياساً جواز الاستعارة على الوصف المعنى الممنوع فيه سبق الاستعارة
بل نقول التشبيه بالابخر انما لم يجز لانه لم يندرج تحت القانون الكلي المصطلح عليه بين اهل اللغة لان الاسد غير
مشهور بالمبالغة في البخر لشهرته في الشجاعة وسائر الاوصاف ومن شرط حسن الاستعارة الشهرة واما قوله
يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير الانسان فلان الانسان بعد تسميته غير الانسان من الحيوانات
بالنخلة لا يصاب النخلة واشخاص سائر الحيوانات بل يختص ذلك بالحيوان المنتصب القامة اما اذا وصفنا شيئاً
له طول تام واستقامة بنوع ما لكن لا يبلغ طول النخل واستقامته واردنا وصف شجرة من هذا النوع بالمبالغة
في الطول والاستقامة جاز تشبيهه بالنخلة واطلاق اسم النخلة عليه وقوله في الجواب ان المستخرج
بالفكر جهات حسن المجاز فيه نظر لان المجاز ان يتوقف على السماع فحيث لا يحصل السماع من جهة
الواضع لا يمكن استعمال اللفظ فيه وحيث حصل جاز وامكن فلا فائدة في تعاطي الفكر في استخراج
جهاته قال رحمه الله المسألة السادسة في ان المجاز المركب عقلي الى اخره اقول للسائل ان
يستفسر عن الفرق بين المجاز اللغوي والعقلي فان اراد به ان للعقل مدخلاً في التمييز بين الاستعمال بطريق
الحقيقة وبين الاستعمال بطريق المجاز فهذا مشترك بين المفرد والمركب بل ما من مجاز الا ويعرف كذلك

فان العاقل اذا قال رايت اسداً يرمي يعلم ان هذا الاستعمال مجاز لان العقل حكم ان الحيوان الذي هو مسمى هذا الاسم
لا يتصور منه الرمي ولا يمكن حمل اللفظ عليه بل يجب حمله على المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع وهذا مجاز في المفرد واللغوي
باعترافه مع ان للعقل فيه مدخلاً وان اراد به ان دلالة اللفظ الذي يدخله المجاز العقلي انما تعرف بالعقل وان المركب
من هذا القبيل فهذا ايضاً غير سديد لان كل لفظ يدل بالمطابقة فان افادته لمعناه الحقيقي يكون بالوضع لا بالعقل وان
ان كان مراده فكما يسمى المجاز مجازاً عقلياً في هذه الصورة فلم لم يسم الحقيقة في مثل هذا اللفظ حقيقة عقلية بل هذا
اولى لان دلالة اللفظ على مسماه لما كانت عقلية فهذه الحقيقة تكون عقلية وفي ذلك من البطلان ما وان ظن ظان ان دلالة
المركب على معناه عقلي لان التراكيب المخصوصة على شيئتها لم يضعها الواضعون للمعاني التي تدل عليها فان هذه التراكيب
ربما لم يخطر ببال الواضعين ولا معناها فنقول ذلك انما يدل بالوضع ايضاً لان وضع الواضع وان لم يصادف كل واحد
من افراد التراكيب بخصوص شخصها فقد صادفها بعموم نوعها وجنسها فان الواضع بين على وجه كلي ان الاسم اذا اسند
الى اسم على اي صورة يكون وما ذا يفيد كل ضرب وهكذا في الحروف والافعال والمؤلف معترف بهذا فانه ذكر ان
الالفاظ المفردة ما وضعت لان يفاد بها مسمياتها المفردة بل انما وضعت لاجل افادة التركيب وان اراد
به غير المعاني التي ذكرناها فذلك غير مفهوم لا بد من بيانه قال رحمه الله المسألة الثامنة في الوجوه
الداعية الى التكلم بالمجاز الى اخره اقول يمكن ان يعارضه في الترجيح بقوة اللذة بان يقول بل اللذة في
فهم الشيء باسمه الحقيقي اقوى واتم لان المتكلم اذا شرع في كلام وقبل اتمام الكلام يحصل للسامع شوق الى
فهم مضمون ذلك الكلام فيحصل له الم بحسب قوة ذلك الشوق ثم اذا فهم ذلك المعنى بالتمام وطال ذلك قوته لكونها
عقيب الم الشوق صافية عن شوائب الم اخر ثم ان الالم السابق لا يكون قوياً لانه لم يكن عقيبه بل قدر ما
يظهر به قوة اللذة التي عقيبه فهذه اللذة اكمل واصفى مما ذكره لان تلك اللذات المتعاقبة لا تقوى بسبب
اتصالها بالالم فالالام المتعاقبة ايضاً تقوى ويتشبث اتصالها باللذات فلم قلتم بان اللذة في هذه
الحالة تكون اتم بل لو خير العاقل بين هاتين الحالتين الموصوفتين اختار الحالة الاولى فعلى ما قال التجربة
دلت على ما ذكرنا فان كل احد يعلم انه يحصل من اللذة بسماع الكلام الذي فيه تشبيهات واستعارات ما لا يحصل
في الكلام الذي لا يكون كذلك فعلى هذا هو كذلك ولكن لا لما ذكره من الحالة بل لان السامع للكلام المستعار
لما يحصل له الشعور بذلك المعنى يحصل له انسياق الشعور باحسان المتكلم ودقة نظره وجودة قريحته
في ذلك التشبيه الحسن المناسب المبدع وعلو شان اللفظ الذي احسن في الاستعارة وسائر انواع
الصنعة ولذلك يصير عقيب لذته لما ذكرنا ولهذا لو سأل السامع عن سبب زيادة لذته صرح بالمعنى
الذي ذكرنا لا بغيره للمعاد للذة ساقص ما احبه ان المجاز يتوقف على السماع لا اذا على هذا التقدير انتفى

فرق بين المعنى الحقيقي والمجازي لان كل واحد منهما يكون معلوماً لاهل اللغة فيحصل العلم في احدهما ويجهل
الآخر غير انهم اصطلحوا على ان احدهما مجاز يستعمل مع القرينة والآخر حقيقة يجرد عن القرينة قال رحمه الله
المسئلة التاسعة في ان المجاز غير غالب الى آخره اقول ادعى في اول المسئلة ان المجاز غير غالب على اللغات
ولم يذكر عليه حجة بل ذكر تعداد لكلها يقوي حجة الخصم فانه نبه على انواع غريبة من المجاز ولان ما ذكره من
المجاز في ضربت زيداً ورايت عمراً غير لازم وذلك لان كون اللفظ حقيقة انما يكون لاجل استعماله فيما صار
موضوعاً له اما من واضع واحد في الاصل مع اعلامه واما بلزوم استعمال اهل اللغة ثم نفرد ذلك في حد الحقيقة
وقولنا ضربت زيداً او عمراً موضوع بتركيبه ومستعمل بين اهل اللغة استعمالاً عهد وضعه بازاء ما استعمل
فيه وهذا الوضع انما يكون لما يمكن وقوعه وذلك لانهم استعملوه في الدلالة على وقوعه فهذا الوضع يستدعي
امكان وقوع المسمى والذي يمكن ان يضرب من زيد او يرى هو ما يتعلق بظاهر بشرته فيسمى ضرب زيد هو
اما شيء جسم ظاهر لظاهر بشرته يعقبه ذلك المسمى رويته هو ادراك البصر لسطحه ولونه وحجم بنيته
سواء كان زيد في الحقيقة عبارة عن هذا القدر او عن شيء من جوهر مفارق واحد احتما بيته كامنه واذا كان
كذلك كان هذا استعمال بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز المختص اصل الثالث على قوله هذا المجاز في المركب
فان يقول هذا ان هذا الاستعمال مجاز لكن لم لا يجوز ان يكون في اللفظ المفرد وهو زيداً وعمرو فانه اطلق
لفظ زيد لا على حقيقة زيد بل على شيء يتعلق به وهو ظاهر بنيته وسطح بشرته وذلك استعمال للفظ في غير
موضوعه الاصلي لعلاقة بينهما وقوله لا يدخل المجاز في الاعلام فقد بينا ما فيه وايضاً نمنع بناء على ما زعم
انه يمتنع حصول العلاقة بين العلم وبين معنى آخر وما نحن فيه اقوى مبطل لذلك فان جميع ما تشتمل عليه
البنية متعلق بمعنى زيد الذي هو اسم علم قال رحمه الله المسئلة العاشرة في ان المجاز خلاف
الاصل الى آخره اقول هذا ضعيف لان المهمل هو الذي لم يوضع لشيء اصلاً ولا يمكن التوسل الى
فهم المراد منه بوجه من الوجوه واما اللفظ الموضوع الذي يمكن التوسل الى فهم المراد منه بوجه
من الوجوه وقرينة من القرائن فلا يكون مهملاً ولهذا فانه لو اطلق اللفظ المشترك من غير قرينة
لا يقال انه استعمل اللفظ المهمل بل يتوقف فيه الى حصول قرينة مخصصة فلم لا يجوز ان يقول
من يعارض اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لا يفهم منه احد معنييه الا بقرينة مخصصة واما عند البحث
يكون موقوفاً وما ذكره لا يبطل هذا الاحتمال واما الوجه الثاني ففيه نظر لان يكون اللفظ مجازاً في
معنى على تقدير انه بحيث لو استعمل فيه كان مجازاً لا يتوقف ايضاً الا على الوضع لان الواضع اذا وضع
لفظاً بازاء معنى ولا شك ان هذا المعنى الذي هو مسمى اللفظ له علاقة ما مع معنى آخر من العلائق

الوضع كان

المجوزة لاستعمال اللفظ فيه لان معنى ما لا يخلو عن مثل هذه العلاقة فصار اللفظ بحيث لو استعمل في
مسماه المنصوص من جهة الواضع كان حقيقة ولو استعمل في معنى آخر بينهما علاقة كان مجازاً فاذن لا
فرق بين الحقيقة والمجاز فيما ذكره واما الوجه الثالث فمناقض لما شرط في المجاز السماع من
اهل اللغة وذلك لا بد وان ينتهي الى السماع من الواضع واما الرابع فلعلهم عرفوا كون هذا الاستعمال
بطريق الحقيقة لقرينة اقترنت بالكلام اما حالية او مقالية والاغلب في الاستعمال لما كان هو المجاز
لا يمكن الاستدلال بمجرد الاستعمال على الحقيقة فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
اقول هذا الكلام مجمل لانه لم يبين معنى كونه راجحاً ومرجوحاً لان المرجوحية ان عنى به ان المعنى لا يخطر بالبال
عند سماع اللفظ الا اذا دل اللفظ الراوية بالقائم الى الحمل بل يتبادر الفهم الى معنى آخر ففي مثل هذه الصورة صار المعنى الثاني حقيقة
والاول منسياً وهذا مما لا نزاع فيه وان كان المعنى يحتمل هو والمعنى الثاني يتساويان في الخطور بالبال عند سماع اللفظ فهما
متباينان وكان اللفظ مشتركاً بينهما لا يحمل على احدهما الا بقرينة وان كان الفهم الى احدهما اسرع ابتداراً من الآخر فهو حقيقة والآخر
مجاز وهذا ربما يختلف باختلاف الامم والامصار والضابط ما ذكرنا ولا وجه للاختلاف قال رحمه الله المسئلة
الرابعة ان اللفظ متى كان مجازاً في معنى الى آخره اقول للشامل ان يناقش من وجوه احدها ان الوجه الذي ذكره
هنا نقله فيما هذا عن الجمهور بانهم اشترطوا ان يكون اللفظ مجازاً في معنى على كونه حقيقة في معنى آخر ثم نقضه وما ارتضاه
وهنا ارتضاه بعينه وثانيها قوله وهذا تصريح بانه وضع في الاصل لمعنى آخر فان هذا غير لازم لان كون اللفظ
مستعملاً في غير موضوعه الاصلي يقع على وجهين احدهما ان يكون له موضوع اصلي قد ترك ذلك واستعمل في غيره وثانيهما
ان لا يكون له موضوع اصلي البتة فهذا لا يصدق انه استعمل في غير موضوعه الاصلي لان غير الشيء انما يكون غير
الشيء والمهمل اذا استعمل في اي معنى كان دار ذلك استعمال للفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يستدعي ذلك موضوعاً اصلاً
بل لو قال المجاز هو الاستعمال في غير موضعه لعلاقة بينهما فهذا يستدعي لا محالة موضوعاً اصلياً وثالثها على تسليم
ان الحقيقة لا تستدعي كون اللفظ مجازاً في معنى علمنا هذا انما يتم لو قلنا بتوقف المجاز على الوضع او السماع اما اذا لم
يكن كذلك بل يكفي مجرد كون اللفظ موضوعاً لمعنى وان يكون المسمى علاقة مع معنى آخر فانه يلزم من مجرد وضع اللفظ
بازاء معنى ان يكون مجازاً في غيره اذ ما من معنى يصير موضوعاً اصلياً للفظ الا ويكون بينه وبين معنى آخر علاقة ما
فيصير اللفظ مجازاً في ذلك المعنى فيصير الحقيقة مستلزمة للمجاز كما ان المجاز يستدعي الحقيقة قال رحمه الله
المسئلة الخامسة فيما به ينفصل الحقيقة عن المجاز الى آخره اقول قد يكون الانسان عالماً بالحدود واشباهها
كثيرة وبحد شيء ومع ذلك قد تشتبه اشخاص تلك الاشياء عليه في بعض الاحوال ولا يسعه معرفة الحد في
التمييز بين تلك الاشياء كمن يعرف حد كل نوع من انواع الحيوان ثم انه من بعيد رأى اشخاصاً تتحرك فعلم انها حيوانات

صوابه الحيوان

ولكنه لا يمكننا ان نعرف انها من اي نوع هي وهل بين تلك الاشياء من اختلاف بالنوع ام لا وكونه عالما بحد كل نوع لا يفيده فائدة في هذا الباب بل لا بد من طريق اخر يوصله الى هذا المطلوب فالاصوليون بعد معرفتهم لحد الحقيقة والمجاز علموا ان الاشياء قد تجد لفظا مستعملا في معنى ومعنى اخر ولا تدري ان الاستعمال في الكل بطريق الحقيقة او بطريق او في البعض وفي معرفة حد الحقيقة والمجاز لا تكفيه في التمييز واذا علمت ذلك علمت ان الوجوه التي ذكرها يطابق جميعها المطلوب لما تصرح الواضع بان هذا اللفظ حقيقة في كذا ومجاز في كذا فهذا في الالفاظ المعينة نفع تمييزا ومعرفتنا اذا سمع منه او عن نقل منه فهذا وجه حسن واما ما ذكر من حد الحقيقة والمجاز ليس يغني في التمييز هنا لانه يرد ذلك ان الحد المذكور للحقيقة لعل هو موجود في هذه الاستعمالات ام لا او في بعضها وكذا حد المجاز وذكر الحد لا يعلم التمييز واما ذكر الخواص فيندرج ذلك في باب الا سيد لا لعلا بعد انصاف التمييز قال رحمه الله الباب السابع في التعارض اقول لما بيان فيها فنيس من وجوه اولها انه قبل هذا جعل المجاز منقسما الى اقسام من جملتها التخصيص والاضمار وكان التخصيص من جملة الوجوه المذكورة وهو اطلاق الكل وارادة البعض وهنا جعل كل واحد من التخصيص والاضمار قسيما للمجاز فان قلت هناك لما جعل المجاز قسيما للحقيقة وفي مقابلتها صار المجاز عموما واندرج فيه كل ما خرج عن الحقيقة فلاجرم اندرجت الاقسام في المجاز واما في هذه الصورة لما كان قصده معرفة حكم كل قسم في القوة والضعف وقرب بعده عن الحقيقة فاحتاج الى التفصيل وخصص اسم المجاز ببعض الوجوه قلت انه لم يف بذلك حيث قال انه متى ما انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له فان هذا غير لازم على هذا التقدير لان التخصيص لما كان خارجا عن المجاز فاللفظ الذي نفي عنه احتمال التخصيص لم يمكن الجزم بان المراد باللفظ ما وضع له وان انتفى سائر الاحتمالات لجواز ان يكون المراد باللفظ ما وضع له وبعض الشيء غير الشيء وليس هو تم تقول لم قلت انه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له ثم بطالبه بتصوير وقوع التعارض من النقل والاشتراك وكذا بين النقل والمجاز في لفظ واحد لان الاشتراك انما يتحقق في اللفظ عند استواء دلالته على المعنيين او على المعاني واللفظ انما يصير منقولا اذا بطلت الدلالة الاولى او تشتت او ضعفت واما المجاز فانما يتحقق حيث يكون الدلالة على احد المعنيين ضعيفة لا تفهم الا بالقرينة ويكون الدلالة على الاخر قوية ظاهرة فان قلت اذا حاطبنا الشرع بلفظ وجدنا اللفظ مستعملا في معنيين عند اهل العرف واللغة فنقول فاما هو مشترك بين هذين المعنيين او منقول عن واضع اللغة واما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وادا حصل الاشتراك في اللفظ محملا موقوفا على بيان يعرف المراد منه باللفظ وقائل يقول هو حقيقة في هذا المعنى

المعنى مجاز في الاخر ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا المعنى الحقيقي فهذا هو التصوير للتعارض بين المجاز والاشتراك وكذا بين النقل والاشتراك فان احد القائلين يقول هو مشترك ولا يحمل على واحد الا بقرينة والاخر يقول هو منقول الى هذا المعنى بسبب استعمال الشرع والعرف فيجب الحمل على المنقول قلت ليس مطالبتي بتصوير هذه الصور لبيان تفصيل كيفية تحرير المدعي للاشتراك دعواه بل المقصود انه كيف يتصور ذلك بحيث لا ينكشف لهم ما تنازعوا فيه ويحوجهم الى هذه الدلالة الضعيفة التي ذكرها في بيان الترجيح وتنفع فيه وردوا حوطها من الاعتراض في بعض الصور ولم تجب عنها فلم متى حكم الشرع على مثل هذه الادلة بل نقول في التصوير الاول ينظر الى دلالة اللفظ والحالة هذه فان كان دلالته على كل واحد من المعنيين على السوية حكم بالاشتراك والاجمال والحمل على واحد منهما الا بدليل منفصل سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الاصلي وانتفاء المجاز او كانتا حادثتين بسبب الاستعمال فيهما او كانت احداهما مستفادة من الوضع الاصلي والاخرى من سبب الاستعمال الى حيث صارت الدلالة الحادثة مساوية للدلالة الاصلية فالضابط في اللفظ المشترك والمجمل هو تساوي الدلالتين في القوة لا غير وكذا في التصوير الثاني ينظر تساوي الدلالتين يقضي بالاشتراك والتوقف فيما له للاخر مشتركا ومنقولا وان رجحان احد المعنيين في الدلالة عليه يوجب الحمل عليه بعينه سواء كان الرجحان منتميا الى تحكم الوضع الاصلي فيكون حقيقة فيه ومجازا في الاخر او كان رجحانا بكثرة الاستعمال حتى صار الاول مرجوحا وهذا هو الحمل على المنقول اليه وترك المنقول عنه وهذا ايضا حقيقة في الراجح المنقول اليه ومجاز في المرجوح المنقول عنه فيعلم من هذا ان التعارض بين الاحوال لا ينكشف لذي تامل بالنظر في هذه الضوابط ولا يحوج الى الاستدلال لما عدا من الوجوه الضعيفة كم فيها او رد من الاسوله والاجوبة مجال للبحث للنزاع لم تلزمه لنزعه فانه اعرضت عنه واعلم ان الطريق الذي يثبت به الوضع راجح على النافي للاشتراك والنقل والمجاز جميعا فانه ان نقل الينا ان الواضع وضع هذا اللفظ لهذين المعنيين حكمنا بكون اللفظ مشتركا بينهما وان كان النافي للاشتراك بانه ذلك الدليل كثرة الاستعمال الحجة راجح على وضع الواضع وهي وضع حادث ناسخ للوضع الاول والذي يوقفنا على الوضع مطلقا سواء كان من الاصل او من كثرة الاستعمال هو انتشار المعنى الى الفهم عند سماع اللفظ فان تساوى معنيان في ذلك كان اللفظ مشتركا بينهما وان كان احدهما اسرع انتشارا فهو حقيقة اللفظ وغيره مجاز فالضابط في التمييز والترجيح هذا دون غيره قال رحمه الله الباب الثامن في الملة الثالثة لفظة في الظرفية الى اخره اقول هذا القدر الذي من الفكر للمصلون على الجماع لو كان حقيقة للفظ فمثل الرجل على البساط والملك على السرير وكان العمامة على الراس لعوى من ذلك وكان اذا قال الرجل فلان في البساط والملك في السرير والعمامة في الراس والقميص في البدن كان ذلك استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي في حقيقته وليس كذلك للدليل يعد هذا منتهجا من القول ولا يعد ايضا من المجازات

٣٤

المشحس فدل على ان استعماله في الاية انما هو بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة وقد ذكرنا ان ذلك مجاز في اللفظ المفرد وهو الحرف وذلك ايضا في ما ذكره من ان المجاز لا يدخل في الحرف والوجه الثاني هو انه اعترف هنا بان قول القائل فلان في الصلاة او شاك في المسألة ان هذا الاستعمال للتشبيه انما يكون بالمعنى الحقيقي فيلزم مجازا كما ذكره من جواز المجاز فقد لحموا اذن دخول المجاز في الحرف من حيث هو حرف فقد ناقض ما ذكره قبل هذا وايضا فقد بين هنا ان هذه الحروف لها حقايق معينة ومسميات مخصوصة ولا شك ان بين هذه المسميات وبين غيرها من المعاني علايق واذا استعملت هذه الحروف في تلك المعاني كان الاستعمال بطريق المجاز ويلزم دخول المجاز في هذه الحروف في تلك المعاني كان الاستعمال بطريق المجاز ويلزم بالذات واذا تامل المصنف وجد المجاز في الحروف اكثر وقوعا

قال رحمه الله الباب التاسع في تبيين الاستدلال بالخطاب المسألة الاولى الى اخره اقول انه لم يتضح صورة المسألة ولا كشف عن محل الخلاف لانه ذكر في اول المسألة انه لا يجوز ان يتكلم بشيء ولا يعني به شيئا ثم الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى لانه فرق بين ان لا يعني الكلام شيئا وبين ان لا يفهمه للغير فقد يعني المتكلم بكلامه معنى لا يفهمه السامع ولا امر عليه وقد لا يعني به شيئا ويفهم السامع من الكلام معنى وهذان معنيان ولا بد اي ان النزاع فيماذا لم يرد قوله في الاحتجاج ان الكلام الذي لا يفيد هذيان وذلك نقص والنقص على الله محال ما دل على شيء منها سوى انه من منكرا النقص والتحسين العقلي كيف يتمسك بهذه الحجة وايضا فقوله ان الله وصف كلامه بانه هدى وشفاء فلما الله هذا لا يلزم في كل اية وفي كل كلمة بل يحسن ان يكون في القران ما هو كذلك والخصم معترف بان اكثر القران كذلك لكن ليس يلزم ان يكون الكل كذلك وان الله تعالى وصف ايضا شيئا من القران بانه يضل وقال تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا والضمير في قوله به راجع الى ضرب المثل الذي من القران قال رحمه الله

المسألة الثانية في انه لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه الى اخره اقول هذه المسألة ايضا غير منقحة من جهة المسفر محل الخلاف فان قوله لا يجوز ان يعني خلاف ظاهره ولا يدل عليه للسامل ان يستفهم ماذا تريد به فانه ان اراد انه يجب ان يدل عليه في الجملة فنسلم ذلك ونقول ذلك بان يدل عليها بدلالات خفية غامضة لا يفهمها الا العلماء الراسخون في العلم ولا يفهمها كل احد وان اراد به انه يجب ان يدل عليه بدلالة ظاهرة يفهمها المخاطبون بأسرهم فهذا غير لازم ولا يمكن ايضا لان المعاني الغامضة التي لا يتصور دلالة ظاهرة عليها لا يمكن ان يفهمها العامة بدلالات ظاهرة ولو امكن ذلك لما وقعت الحاجة الى الخطاب بما لا يراد به ظاهره ثم يدل عليه بدلالة ليست ظاهرة بل الخطاب الواحد بالكلام الواحد يفهم منه العلماء والخواص معنى هو غامض عقلي متعلق باحوال تلك المعاني لا يمكن تفهيمه ما دام يفهم جاهله الذين يفهمون معنى متعلق بالمحسوسات والاجسام ومن المعاني مناسبات وكل احد ينتفع بما فهمه من الخطاب وكل من زعم ان

اللفظ ظاهر فيما فهمه من اللفظ ولا يمكن خطاب كافة الامم الا كذلك فالواجب اطلاع البعض على ما هو المراد بالمفظ حقيقة لا اطلاع الكل دفعة فان ذلك غير ممكن ولو كان ممكنا لكان الواقع هو ذلك لا هذا واذا عرفت هذا عرفت ان مثل هذا الكلام لا يعد من المهملات بل هو مشتمل على اعم الفوائد لمن وصل الى الصواب لما يبقى الاعتماد على شيء من خبر ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن هناك طريق الى معرفة المراد وليس كذلك بل الشرع طريق الى معرفة المراد من كل خبر وامر ونهي وهو تحصيل العلوم بالمعاني المعقولة وكثرة الفكر وطول التامل في ايات الله والاقبال على تحصيل العلوم والمعارف الحكمية فمن هداه الله الى التفقه وقف على ما هو المراد والا بقي جاهلا والواقع هذا وهو الملجئ الى الوقوع وكذا الحكم في المسألة الثالثة التي يذكرها بعد هذه فان من كان عالما بما ذكرنا قطع بما هو المراد وبمدلول اللفظ ومن كان جاهلا كان مترددا

قال رحمه الله المسألة الخامسة في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره الى اخره اقول ولان جهة التقسيم ان كل ما كان موجودا في الخارج توصف بالعدد ولم يكن غير الشيء كان غيره وان لم يكن غيره كان عينه وعلى هذا فالمجموع المركب من الظاهر وغيره غير الظاهر لان المجموع لا يكون عين الجزء بل غيره قطعا واذا قلنا القرينة دلت على ان المراد كذا غير ظاهره اندرج فيه كل غير ومن جملة ذلك ما تركب من الظاهر وغيره ولا يجوز جعل هذا القسم قسما له وحينئذ لا يستقيم قوله في التقسيم فاما ان يدل القرينة على ان المراد غير ظاهره او على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد ظاهره وغير ظاهره لان القسم الثالث هو من اقسام القسم الثاني ومندرج فيه ثم انما نقول المركب من الظاهر وغير الظاهر ان كان هو غير الظاهر بطل التقسيم ولا يجوز ذكر هذا القسم في هذا التقسيم لان مورد القسمة هنا ما لا يمكن حمله على ظاهره وان الظاهر ليس بمراد فيكون الظاهر مرادا لا يمكن ان يكون من اقسام هذه القسمة وان لم يكن غير الظاهر كان غير الظاهر مرد ما ذكرنا والقسمة فان مورد القسمة لما كان بعد ارادة الظاهر لم يفد العام الذي يجرد عن القرينة من هذا القسم وجعله احد اقسام هذا التقسيم حيث قال واما ان كان الخطاب عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم واذا اضمت هذا الكلام الى ما ذكر في اول التقسيم صار هكذا الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره ان تجرد عن القرينة وكان عاما حمل على عمومه فيصير ما تعذر حمله على ظاهره محمولا على ظاهره وهو محال والوجه الثاني ان ما نقل من الاختلاف بين الشيخين المذكورين من غير المخصص لان تلك الوجوه ان كانت مختلفة بالنوع فلا وجه لما ذكره ابو الحسين ولا المثال الذي ذكره من الامر بذبح البقرة شبه هذا لان الامر بذبح البقرة امر بشيء واحد معين لا اجمال فيه كالامر باخراج درهم الى الفقير يخرج عن العهدة باخراج اي درهم اتفق الى اي فقير كان في اي مكان اتفق واما وجوه المجازات اذا اختلفت بالنوع ولم يترجح بعضها على البعض كانت نسبة الوجوه الى الحقيقة مثل نسبة الاخر حصل الاجمال اذ لا يمكن حمل على الكل لتعذر الايثار بالاصح اما الحمل على الكل على سبيل البدل بان يصير مخيرا فيه فذلك ليس الحاما للكل بل الحاما للبعض بصفة التحير والتخيير لم يثبت هاهنا بدليل شرعي بل بالنفي ولم يجوز ذلك

مع احتمال ان يراد الشارع نوع معين يجب التوقف والحظ هو وقرينه ان اهل ما يقوله ابو الحسين وجار فلم لا يجوز فيما اذا
كانت الموجود محصورة وكذا في اللفظ المشترك اذا لم يوجد قرينة مخصصة باحد المسميات بعينه لان هذا الطريق
من قبل الاجمال يجب سلوكه عنده لانه لا الامر اما لو فرضنا افراد النكرة محصورة في عدد معين وامرنا بذبح
نفره على الاطلاق صار مخيرا بين اي واحد كان وكذا في اخراج الدراهم فان التخيير هنا لم يكن للخروج
عن الحصر بل لان المامور به شيء واحد لا احتمال فيه واما هنا وجوه المجازات التي يجب حمل الخطاب على
بعضها مختلفة لا جرم حصل الاجمال فجاء التوقف واما اذا لم يكن محتملة بالنوع فهو وجه ولكن من المجاز
فيجب الحمل عليه والوجه الواحد قد يكون له افراد لا ينحصر كما في النقود المركب لكن لا يوجب ترددا بل المطلق
باي فرد امتثله وانه يقولون اتيانا للمامور به ثم قوله فانه لا يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان
مختلفان فيجب على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على المراد فيه نظر لان الكلمة الواحدة انما يكون مشتركة في شيء
الاختلاف فيه واما اذا كانت غير مشتركة بين معنيين فلم يجوز احد ان يريد به معنيين مختلفين وهذا الاختلاف
الاخر ان يشاء واما قوله فان تلك الوجوه اذا كانت محصورة وثبت ذلك الفهم حمل اللفظ عليها باسرها على البدل
بنا على قول من جوز استعمال المشترك في معنييه معا فيه نظر ايضا اما اولا ولان من جوز ذلك حمله على كل معانيه على
الجمع لا على سبيل البدل واما ثانيا ولان تلك الاحتمالات في مسميات للفظ لا في مجازاتها واحدها بعيد من الاخر بل الحق في
هذا المقام ان لا يحمل الا بدليل مرجح قال رحمه الله المسلة السادسة في ان ثبوت حكم الخطاب في حق
الرسول اقول لما كان اللفظ عاما يتناول افراد كثيرة وكان من جملة افرادها الذي لو اقتصر الدلالة عليه كان مجازا
ففي هذه الصورة يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ من حيث هو عام وهو فرد من افراده كسائر الافراد لا من حيث هو مجاز
لخصوصه وقد يكون هو مراد بهذا اللفظ عند ما يكون المراد باللفظ العام هو لا غيره فيكون مرادا من حيث هو مجاز ونعلم
من هذا انه يعد الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الصورة لان المراد باللفظ اذ ذاك هو الحقيقة وهو عموم الافراد فقد اندرج
فيه هذا الفرد من حيث هو فرد من افراد الحقيقة لا من حيث هو مجاز فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ استعمل
في حقيقته فقط وان لم يكن المراد باللفظ هو الحقيقة بل ذلك الفرد لخصوصه فقد استعمل اللفظ في مجازه فقط ولم يحصل
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا كاللفظ المشترك بين العام وبين فرد من افراد هذا العام فانه اذا اريد باللفظ العموم فقد
اندرج ذلك الفرد في المراد لا من حيث هو مسمى للفظ بل من حيث هو فرد من افراد المسمى ولا تناقض في هذه الصورة انه استعمل
اللفظ المشترك في معنييه جمعا لانه احد معنييه وهو العموم واما المعنى الاخر فقد اندرج تحت هذا العموم لا انه اريد
من حيث هو مسمى ولذلك فان من منع استعمال اللفظ المشترك في معنييه جمعا لا يمنع من ارادة العام بحيث يندرج فيه ذلك
الفرد الذي هو مسمى ايضا واذا عرفت هذا الاعتبار ففي مسلتنا هذه لو اخرج المعصى لاجرا اللفظ على العموم لكونه حقيقة

اللفظ ولا حاجة بنا ان نقول الحكم ثبت في تلك الصورة بدليل اخر بل ثبت بهذا الدليل ولا نحرنا الا بيانا ان ثبوت الحكم في تلك
بهذا اللفظ يكون بطريقين احدهما ان ينحصر المراد فيه لخصوصه ويكون ذلك مجازا وثانيهما بطريق اندراجه تحت العموم واذا ثبت
بهذا الطريق الثاني فهو يستلزم اجرا اللفظ على ظاهره وعمومه لانه يمتنع منه وسهل الجواب ايضا عن السوال الذي اورده لانا
نقول نسلم ان الحكم في تلك الصورة ثبت بهذا النص العام ولكن لماذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما يلزم ان لو كان ثبوت الحكم في
تلك الصورة بطريق اطلاق اللفظ على معناه المجازي وذلك انما يلزم عند انحصار المراد من هذا اللفظ في تلك الصورة وذلك
مع ارادة العموم محال قال رحمه الله الكلام في الاوامر والنواهي الى قوله دفعا للاشتراك اقول لما علمت
ان الطريق الذي يثبت به الوضع راجح على النافي للاشتراك والمجاز وذلك هو اسناد المعنى الى النص وتردد الذهن بين معنيين على
التساوي عند التجرد عن القراين علمت ان لفظ الامر يجب ان يكون مشتركا لتردد الذهن عند سماعه مجردا عن القراين بين القول
المخصوص وبين الشان والحالة التي يعم الفعل والطريقة والصفة فان كل هذه المعدودات مندرجة تحت الشان
وكل واحد منها شان مخصوص وحالة مخصوصة فان القايل اذا قال امر فلان وسكت تردد الذهن بين المعنيين وتوقف
زوال التردد لما يقترن به بان يقال عظيم فيعلم ان المراد به الامر هو القول المخصوص او يقال يصلح فيعلم انه يريد به الامر الشان
ولو قال اسدا او ردا امر فلان او مثل فلان او قال اصلح امر فلان او قد امره لم يتردد ذهنه وفهم ما هو المراد بخصوصه
وهذا علامة الاشتراك ودليله وهو راجح على النافي للاشتراك لما تقدم فيجب الحكم بكونه مشتركا بين القول المخصوص والشان
واما استعماله في الفعل والطريقة وغيرهما فلاندراجها تحت الشان لانها مسميات بخصوصها وعلى هذا سقط اعتبار الاحتجاجات
والاعتراضات المذكورة قال رحمه الله المسلة الثانية في حد الامر الى اخره اقول الرجل يعني بقوله
ما يؤدي هذا المعنى وهو ما يفهم من قول القايل الامر هو القول المقتضي طاعة المخاطب بفعل ما ماوله القول ويعني بالطاعة الموافقة
واما لو زيد لها موافقة للامر او للارادة فلذلك احترز من هذا وسيدفع جميع ما ذكره بل وما ذكره مدفوع عند التحقيق وانما يمشي ذلك
على المبتدي بضاعة التحديد وذلك لان ماهية الامر وان كانت مجهولة للاثر واحتاجت الى تعريف حدي مشتمل على الجنس والفصل
لكنها معلومة لهم من حيث الحمل انه يشتق منه المامور والمامور به فان الامر معلوم لكل احد بوجه ما علما ضروريا فاذا ذكر في
المسلة الثالثة وهذا القدر كاف في معرفة المامور والمامور به ويعرف به الماهية تعريفا رسميا ويندفع الدور الذي ذكره
ولم يورد على هذا الحد شي الا اخر وقد اندفع ما اورده واما الحد الثاني فقد اعترف بان السوالين الذين اوردهما اولا
مدفوع بالقيد الذي هو فيه وهو قوله او ما يقوم مقامه ولهما السهو والنايم فلا يردا ايضا سوالا لانه اما ان لا يعد
في الطلب لعدمه او يعد امرا ولهذا يقال امرت ولانا بلا سهوا لا عمدا ويقال يأمر ويامر في نومه وهذا عندي ورد اما
قوله ماذا نعني بقوله يقوم مقامه فلنا ذلك الظاهر ونعني به الذي يفيد فايدته لفظ افعل واي معنى يدل عليه لفظ افعل يدل
عليه ذلك اللفظ من غير تفاوت وليس يلزم ان نعين تلك الفايدة ونفسرها بطلب الفعل او بغيره فان هذا المعنى اعرفه واعم

امره

وسندفع ايضا ما ذكره من الاستفسار والاشكال وانما نقول قوله الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل لا يصلح ان يكون
حد الامر فان قول الانسان لغيره او تلفظ مع نفسه طلبت منك السعي او طلبت السعي لفظ دال على طلب الفعل وليس بامر
بل قول القائل عسى ان ياتي زيد او يجيء عمرو وقوله كنت اعطاني فلان ثوبا كل ذلك لفظ دال على الطلب ولا يقال
انه امر لا يدل على ما دل عليه صيغة افعل في اللغة ولنفيه الدلالة على الطلب وبهذا يتبين الفائدة في تعرضهم لصيغة
افعل فسقط بهذا الدفاع ما ذكره وهذا الاشكال هو الوارد على الحد الذي نقله عن القاضي ابي بكر لان قول القائل
لغيره اوجبت عليك كذا قول يقتضي طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول وليس بامر وان فسر القول بالامر
وهو الصيغة المعلومة فقد جعل المحدود جزء الحد وذلك خطا ظاهر وكذلك لم يفسر المامور والمامور به
بما ذكرنا واما الذي يرد على الحد الثاني هو ان هذا ليس حدا بل لم يرد على الاشارة الى الشخص المحدود ووضعه وليس هذا
كحد الانسان بالجنس والفصل بل هذا اشبه بمن سئل عن ماهية الانسان فاشار الى شخص من الناس فقال هذا هو الانسان وهذا
لا يعد حدا ولم يزل السائل يعرف هذا القدر وفيما نحن فيه يعرف السائل ان هذه الصيغة وما يقوم مقامها امر معروفة عامة
والمقصود من التحديد تحصيل المعرفة الخاصة بالجنس والفصل وذلك غير حاصل ههنا على ما ذكرناه وحينئذ اما نحن فنقول
الحدين المذكورين واما الحد الذي اختاره المولف فعليه ايضا وجوه اولها ان هذا ينافي ما اختاره في المسئلة الاولى
من ان الامر حقيقة في القول المخصوص لان الحد الذي ذكره يقتضي ان يكون حقيقة في الطلب المخصوص لا في القول المخصوص اذ
الطلب مغاير للقول بل هو حالة نفسانية على ما شرح ذلك في المسئلة الثالثة وثانيها هو ان الطلب حينئذ يكون جنسا
للامر فيكون داخلا في ماهية الامر والامر قد ورد في صور المباحات نصا كما في قوله تعالى فاصطادوا وعلى هذا يلزم ان
يكون المباح مطلوبا وكل ما يكون مطلوبا يترجح وجوده على عدمه والمباح هو الذي يساوي طرفاه وذلك ممتنع
وثالثها ان قول القائل طلبت منك السعي او اوجبت عليك كذا يجب ان يكون امرا لانه جزء طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وهذا لا يسمى امرا فبطل بهذه الوجوه ان هذا لا يصح حدا للامر بمعنى القول واذا كان كذلك فلا بد من تحديد لا يرد عليه هذه
الاسولة ويطلق على المحدود فنقول الامر هو القول المقتضي المقتضي بحقيقته وجوب ما تناوله القول على المخاطب
اقتضاء اوليا اما القول فمستغن عن الشرح واما المقتضي للشيء فنعني به ما لا ينفك عنه الشيء ويترتب عليه بحقيقته
لنحترز به عن صور مجاز هذا اللفظ فان هذا القول مجاز في الندب وعند ولم يحصل ههنا اقتضاء الوجوب لانه انما يقتضي
الوجوب بحقيقته لا بمجازه واما الوجوب فحدد (نا) في المقدمات واما قولنا اقتضاء اوليا فلنحترز به عن قول
القائل امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا فان هذا القول يقتضي الوجوب بحقيقته لا اقتضاء اوليا لان هذا الكلام وضع
للاخبار عن نفسه بانه موجب ثم بواسطة الاخبار يقتضي الوجوب ولا يكون اقتضاء اوليا فيكون هذا الشرح منطبقا على ماهية
الامر ثم قولنا يقتضي بحقيقته اولى من ان نقول يقتضي مطلقا ونفس الاقتضاء لما قد يتخلف عنه مقتضاه في بعض الصور

كما في الندب وغيره لان نفس المقتضي ما لا يتخلف عنه مقتضاه اولى ولان انكار حقيقة الامر في فصل الندب والمباح اولى
من الاعتراف بوجود الامر مع انه لا يوجد ما يقتضيه قال رحمه الله المسئلة الثالثة علم ان تصور ماهية الطلب
حاصل الى اخره اقول قد ضعف هذا الكلام وان الانسان قد يحكم بوجود الشيء حكما ضروريا بديهيا ويفرق
بينه وبين غيره تفرقة بديهية ومع ذلك لا يعرف ماهية ذلك الشيء فضلا من ان يعرفه بالبديهة وهذا لان كل
احد يعلم بديهة انه موجود بالبديهة ويفرق بين الانسان وبين الطاير وكذا يعلم من نفسه انه موجود بالبديهة
ويفرق بين الانسان وبين الطاير وكذا بين الطاير والفرس تفرقة بديهية مع انه لا يعرف ماهية نفسه ولا
ماهية الطاير ولا ماهية الفرس معرفة حاصلة بالجنس والفصل فبطل ان هذا الاستدلال غير سديد والمطلوب
منه غير حاصل وايضا فانه قال ههنا انه نعرف بين الامر والنهي بالبديهة وكذا بينهما وبين الخبر فيلزمه ان يكون ماهية
كل هذه الاشيا بديهية قلنا واذا كان كذلك فلم شرع في تحديد ماهية الامر قبل هذه المسئلة وايضا فان البحث عن
هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهو امر متناقض وايضا شرع عدة في ان الطلب هل هو مغاير للارادة
ام لا هو من علم الكلام فكيف خلط باصول الفقه وبالحقيقة لست ادري لهذا البحث تعلقا به فيما يرجع الى اصول الفقه
بل على الاصولي في هذا المقام ان يبحث عن القول المخصوص الذي يسمى امرا ويبحث عن حقيقته وما يقتضيه ويوجد من الاحكام
واما المعنى القائم بذات المتكلم الذي يدل عليه هذه الصيغة فذلك من ابحاث المتكلمين قال رحمه الله المسئلة الاولى ان تلك
الماهية عند ناس غير الارادة الى اخره اقول ولانه زعم ان ماهية الطلب معلومة بالبديهة لكل احد وان كل
مدرك لها يفرق بالبديهة بين الطلب وما ليس بطلب فعلى هذا لو كان هذا الطلب مغايرا للارادة لكانت التفرقة بينهما معلومة
لكل احد بالبديهة واذا كانت التفرقة بين الطلب والارادة معلومة بديهية لا يجوز الاحتجاج بمثل هذه الوجوه الركيكة الضعيفة
واما ما ساقه فقوله ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وما طلب منه الايمان لعمر هذه المقدمات لان ارادة المحال ان كان محالا
فطلب المحال ابلغ في كونه محالا لان من يعلم ان الطيران من الجمل محال فيطلب منه ان يطير يعد مجنونا وكذلك الوجه الثاني
ان صح ودل على انتفاء الارادة فانه يدل على انتفاء الطلب لان الفعل عند الداعي لما كان واجبا وان الله تعالى خلق في
الكافر ما يوجب الكفر فلو طلب منه في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه طالبا لما لا يكون اصلا ويكون طالبا
لما يريد ضده وهو محال فلئن قال قد يطلب ما لا يريد مثل السيد فربما يطلب من عبده شيئا ولا يريد ان يفعله ليمهد
عذره عند الناس في شكايته عن مخالفة العبد له فههنا قد طلب ما لا يريد قلت وقد تقرر ان حقيقة الطلب قائمة
بالنفس وانما مغايرة للصيغة ونحوها فلم نسلم في هذه الصورة تحقق ماهية الطلب بل يعلم انه تلفظ بالصيغة وهو لا يريد
حقيقتها فالموجود ههنا هو الصيغة وهو كما لا يريد الاتيان بالمامور به كذلك لا يريد ما هو حقيقة هذا اللفظ ولا
نسلم حقيقة الطلب وحينئذ يتحقق الامر بدون الطلب الذي ذكرتموه فثبت ان حقيقة الامر مغايرة لحقيقة الطلب كما ذكرتم

في الارادة فبهذا الوجه صار معارضا واما ثانيا فانه انما يمكن ان يتمسك بهذه المقدمات من يعرف بالتحسين والتقبيح
العقليين ومن انكرهما كيف يتمسك بمثل هذا الدليل وهو يجوز من الله تعالى كل شيء فلم لا يجوز ارادة الضدين والنقيضين
وايضا فكيف يتمسك بما لا يعاق وهو المجوز لارادة الضدين والمجوز لارادة المحال واتفقوا في المسائل العلمية الكلامية
لا يحتج فيها بما يعاق جماعة واما رابعا فسافتش في كل مقدمة فنقول لم قلت انه امر الكافر الذي علم منه
انه لا يؤمن بالايمان بل حقيقة الامر وجدت في حق كافر يؤمن اذا امر به واما الذي علم منه انه لا يؤمن فلم يوجد
في حقه الامر بحقيقته وان وجد بصيغته ولفظه للتبليغ والانذار لتصير حجة فيعاقب على الترك اذ ليست
الحقيقة لازمة لاطلاق الصيغة حيث كان سلمنا انه وجد الامر في حق كل كافر فلم قلتم ان في الكفار من لا
يؤمن اصلا حتى يكون الله عالما بانه لا يؤمن بل هذا ممتنع بل الله تعالى ما خلق عباده الا للمعرفة ولاجل ذلك الايمان
وكل عبد لا بد وان يؤمن وامتداد الكفر في بعض الاطوار والازمنة وحال مصاحبة نفسه وجثته لا ينافي
موثقا من الايمان النفوس والارواح ابدا الا باد والخطاب مع الارواح لا مع الابدان والمحققون في علم الكلام
يعلم ما خبر هذا السؤال وان رحمة الله سابقة على غضبه وانه يغفر الذنوب جميعا حتى ذنوب على نعم الذين
ذنوبهم الشرك والكفر وذلك بان يرسلها بان يهديهم الى الايمان ويشرح صدورهم وعلى هذا ما من عبد من عباد الله
الا ولا بد منه الايمان فيوجد منه الايمان وان امتد في الجهل والكفر والضلال زمانا طويلا فاندفع
ما ذكرتم واما قوله في الوجه الثاني عند وجود الداعي يجب حصول الفعل قلنا هب انه كذلك لكن
الله تعالى لا بد من الكافر الايمان حال ما يخلو عنه داعية الكفر مقابل حال ما يحدث فيه داعية الايمان فالامر
بالايمان احلال لداعية الايمان وتبديل لداعية الكفر بداعية الايمان قال رحمه الله وثانيها
ان الرجل قد يقول الى اخره اقول لا شك ان الامر هو القول المخصوص والصيغة المعينة وذلك غير
الارادة بل الصيغة التي دليل الارادة ويدل اعلاما واطلاعا على الامر والمسمى بالامر هو الصيغة ولا
منافاة بين ان يثبت الارادة وبين الصيغة التي هي دليل عليها لوجود مانع يمنع من الاعلام كما ان الفقرا
يريدون من الملوك وغيرهم افعالا مخصوصة مما ينفعهم ومع ذلك لا يامرونهم بذلك للمانع فثبت انه لا منافاة
بين وجود المدلول مع انتفاء الدليل وسقط الاستدلال به قال وثالثها الى اخره اقول كما ان
المدلول قد يوجد بدون الدليل كذلك قد يوجد الدليل بدون المدلول وها هنا يصف الرجل لاظهار صورة الامر
لتحصل بالامر ضعيف لان الامر ليس يجرب عبده بالامر بل هو عالم باخلاق عبده وتمرده وانما يريد ظهور
ذلك لغيره ولا يكون ذلك الا بالتجربة بالامر فيلقى في غرضه ان يوجد صورة الامر مع المخالفة قال رحمه الله
ورابعها الى اخره اقول اما اولا فلا نسلم جواز النسخ قبل الامتثال في قبل مضي مدته ولئن سلمنا قبل الامتثال ولكن

قبل مضي مدته ممنوع واما ثانيا فلم قلت ان الامر وجد هناك بحقيقته بل بصورته ومجازه لمصلحة اخرى وذلك جائز
كما في سائر الالفاظ الدالة واما ثالثا فلم قلتم ان ذلك يكون بالنسبة الى وقت واحد وذلك لانه يقع قبل
الامتثال للزمن بعد مضي المدة المعينة او الحالة المخصوصة التي امر بالاتيان فيها فيكون ذلك الشيء مرادا في تلك المدة او
الحالة ولا يكون مرادا في غير تلك المدة والحالة ولا منافاة في ذلك وهذا مثل سجود التلاوة عند من يرى وجوبه فانه
ان لم يات به في حال التلاوة سقط الوجوب ولا يتدارك بعده بالقضاء لانه ان اتى به من غير تلاوة فلا تاتيه
ويكون ليس سجود التلاوة فلا يكون قضاء لما فات وان اتى به مع التلاوة بان يثنى نفس تلاوة فذلك اتيان به مرة اخرى
فهذا السجود يكون اذا وقع عن هذه التلاوة لا قضاء فلا جرم كان مامورا به في تلك الحالة لما زالت تلك الحالة
لم يبق مامورا به ولا مثابا فاما ثم الذي يدل على امتناع ما ندعيه من الطلب المغاير للارادة المخصوصة وجوه اولها
ان الطلب الذي ادعى ان ماهيته معلومة لكل احد مشروط وجوده بامور ثلاثة اولها انه انما يتعلق بشيء يمكن الحصول
عند الطالب واما اذا علم امتناع حصوله فيمتنع منه طلبه وثانيها ان يكون حصوله متضمنا لغرض وغاية للطالب
وان يكون حصوله اولى به من لا حصوله والا لامتنع منه الطلب وثالثها ان يكون مقصودا حال الطلب لان طلب
الحاصل ممتنع ثم اذا طلب الشيء حال فقده فعند ما حصل لا يبقى الطلب والا لكان طلبا للحاصل وذلك محال فاذا ثبت هذا
فالطلب على هذا التفسير ممتنع في حق الله تعالى على اصولكم خاصة من جميع هذه الوجوه وذلك لانه لم قلتم انه امر
الكافر الذي علم منه انه لا يؤمن قط بالايمان وطلب الايمان منه وعلى هذا يلزم ان يكون طالبا لما يعلم امتناعه
ولا يكون هو ذلك الطلب الذي ذكرناه وعنده الجمهور وايضا فانكم ذهبتم الى انه يمتنع ان يكون لله تعالى غرض في
شيء من افعاله وغير ذلك ويكون شيء بالنسبة اليه اولى من شيء اخر ووجود شيء اولى له من عدمه وعلى هذا امتنع ان
يكون طالبا لشيء فكيف اثبتم له الطلب مع هذا الاصل وايضا فانكم تسمون هذا الطلب صفة لله تعالى قديمة
قائمة بذاته ممتنعة الزوال فمثل هذه الصفة يمتنع ان يحدث ويزول فالله تعالى اذا امر بفعل واتى المامور بذلك
الفعل فلو كان الامر طلبا فاما ان يبقى ذلك بعد الاتيان فيكون الطلب طلبا للحاصل وقد بينا امتناع ذلك او لا يبقى
ويلزم زوال الصفة وذلك ايضا ممتنع فان قلت لعل الذي يثبته من الطلب غير هذا الذي ذكرت من خواصه
قلت الطلب الذي ذكر مثل هذا وادعى ان كل احد يعرف ماهيته وحقيقته من خواصه وشروطه ما ذكرنا من
الامور فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مراده الطلب الذي ثبت الامر عبارة عنه وذلك علم هذا الطلب او غيره
فان اراد به هذا فقد ورد عليه ما ذكرنا وان اراد به غيره فلا نسلم وجود طلب اخر يغاير هذا ويغاير
الارادة ويكون مدلولا للامر وصفة قائمة بالذات وهو لم يذكر على ذلك برهانا بل لم يذكر حقيقته ولا
ما يفيد تصوره بوجه من الوجوه فان قلت فالمراد ايضا اذا حصل لا يبقى مرادا قلت هذا ممنوع

بل يجوز ان يكون الشي ممتنع الوجود ويستحيل كونه مرادًا فان قلنا الشي اذا حصل كيف ينفي الامر بتحصيله فلا بد من
انتهاء الامر وزواله وحينئذ يزول الارادة القديمة قلت لا نجعل الامر عين الارادة بل دليلا للارادة ومعرفا
لها والوجوب على المخاطب فلما اتى به لم يبق الامر معرفا ولا موجبا لحصول التعريف والواجب جميعا فانتهى الامر
من حيث هو كذلك لكن الارادة التي هي مدلول الامر لا يلزم انتهاؤها وزوالها فان قلت الامر المتوجه
نحو شخص معين يدل على ان صدور ذلك الفعل من ذلك الشخص بعينه مراد فاذا حصل ذلك حصل المراد ثم ان الفعل
بعد صدوره من الشخص يتلاشى ويضمحل ويمتنع حصوله بعد ذلك فيمتنع المراد فلو بقيت ارادة صدور ذلك
الفعل من ذلك الشخص لزم تعلق الارادة بالمحال وذلك ممتنع ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ذلك في جانب الطلب
ايضا قلت لا شك ان هذا الامر يدل على ارادة خاصة متعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص لا يلزم
زوال الارادة لما مر ان وجود المراد ليس ينافي وجود الارادة وعند تلاشيه واضمحلاله لا يلزم انتفاء الارادة
بل الارادة المتعلقة بصدور ذلك الفعل عن ذلك الشخص في الوقت المعين تكون مستمرة والمتعلق تارة يكون حاصلا
وتارة يكون معدوما متوقعا وتارة يكون معدوما غير متوقع وهذا غير الطلب ومخالف له فان الطلب ح وجد مع
وجود المطلوب ممتنع الوجه الثاني في بيان امتناع الطلب الذي يدعيه هو ان الطلب الذي ادعاه
هو المدلول عليه بالامر والنهي خاصة وما يدل عليه الخبر مخالف للطلب بالحقيقة كما عرفته من ان كل الخبر نوع من الضروب
من الخبر ومن الامر والنهي ومدلولهما ومدلول الامر والنهي هو الطلب كما هو قائم بذات الله تعالى عندكم لكان
مدلول الخبر ايضا معنى قائم بذات الله وهو مخالف لماهية الطلب فاذا يلزم قيام صفتين مختلفتين بذات الله تعالى
كلتاهما مدلول القرآن والكلام الذي هو مدلول اللفظ والحروف والاصوات فلا يكون الكلام القائم بالذات
صفة واحدة بل صفات متعددة وقد اسلفنا انه لا صفة واحدة فهذا ما قصد ذلك فان قلت فالارادة
المدلول عليها بالامر ايضا مخالفة للارادة المدلول عليها بالنهي والخبر وكان ذلك ايضا خلاف الارادة المتعلقة
باشيا اخر لم يدل عليها بالامر والنهي فيلزمكم ما الزمتمونا قلت هذا الاختلاف لاختلاف المتعلق مع اشتراك الكل في
الارادة وهذا لم تخالف ذلك في كونه ارادة لان الارادة صفة واحدة لكنها تتعلق بامور كثيرة مختلفة ولا امتناع في
ذلك واما ما نحن فيه فليس من هذا القبيل بل المدلول عليه بالامر والنهي يخالف المدلول عليه بالخبر بالحقيقة لان
المدلول عليه بالخبر ليس طلبا والمدلول عليه بالامر والنهي طلب فعلم اختلافهما وهم يسلمون كون الكلام مغايرا
للارادة لكونه طلبا وقد بينا انه يلزمهم القول بكلام ليس بطلب الوجه الثالث هو ان مدلول الامر
والنهي لو كان هو الطلب على التفسير الذي ذكره جاز ان يقع هذا الطلب مضادا للارادة وموافقا للكراهة
بمعنى انه قد يامر بما لا يريده وقد ينهى عما يريده ثم انهم معترفون بهذا فانه طلب من الكافر الذي يعلم انه لا يومن

الايمان مع انه ما اراد منه الايمان ونهى كل احد من الكفر والظلم والزنا مع انه اراد منهم فيلزم ان يريد ما لا يامر
بضده وينهى عما يامر به بل يطلب ضد ما يريده وكل عاقل يعلم ان ذلك محال فان انكر هذا المكابر تصور ماهية الطلب التي
تغاير الارادة بالبديهة فان ذلك ليس في الوضوح فوق هذا بل دونه قال رحمه الله المسألة السادسة ان هذا الطلب
معنى يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك الى اخره اقول للسائل ان يناقش هاهنا من وجوه اولها ان ما ذكره
هاهنا فيدل انه من حيث قال والمختار ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في شي اخر
دفعا للاشتراك وثانيها انه حكى عمن خالفه في هذه المسألة وزعم ان لفظة الامر حقيقة في شي اخر ورد عليهم ونقل
احتجاجهم ولم يذكر من ذكره هاهنا بالخلاف وذكر حجته واجاب عنها فافرد هذه المسألة عن تلك المسألة ليس فيه كثير
فايدة وثالثها ان قوله هاهنا احتج المخالف بكذا وكذا يدل على ان بعض العلماء ذهب الى ان لفظ الامر حقيقة في المعنى القائم
بالنفس دون الصيغ المخصوصة والا فلا فائدة في هذه المسألة ونقل الاحتجاج والجواب وهذا يناقض قوله في اول الباب
اتفقوا على ان الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في انه هل هو حقيقة في غيره ورابعها انه ذكر في المقدمات ان
الكلام لفظ مشترك عند المحققين فيما بين هذه الحروف المقطعة المسموعة وبين المعنى القائم بالنفس ثم انه ارتضاه
وقال لكن بحث الاصولي عن اللفظ دون المعنى واذا كان الكلام مشتركا والامر ايضا كلام فوجب ان يكون مشتركا بين هذه
الصيغ وبين المعنى القائم بالنفس والذي يعود هاهنا خلاف ذلك وخامسها ان الترجيح الذي جعله مدلولا
للصيغ لا بد وان يكون من جهة مجازا لان غير المختار لا يمكن منه الترجيح ولا يتصور منه ترجيح جانب الفعل على الترك
او ترجيح جانب الترك على الفعل فذلك المجاز في سلمنا اما العبد المامور او المعبود الامر لا جايز ان يكون هو العبد
لوجوه اولها ان العبد مضطر في افعاله مسلوب الاختيار على ما قرره المولف فلا يكون مختارا وثانيها انه قد يتحقق
الامر حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه كالكافر الذي علم الله انه لا يومن والمسلم الذي علم انه لا يحج يتحقق الامر
في حقهما مع انتفاء القدرة لان ذلك ممتنع ولا قدرة على الممتنع وثالثها ان الترجيح الذي هو مدلول هذه الصيغ
لو كان من جهة العبد لكان لفظ الامر مشتركا بين المعنى القائم بذات العبد وبين المعنى القائم بذات الامر وهو الطلب
الذي ادعاه وهذا باطل ولا جايز ان يكون من جهة الامر لان الله قد يامر عبده بما لا يريده وبما لا يريده لا يرجحه ولان
ترجيح الله لجانب الفعل يستلزم وجود الفعل لا محالة والا فلا ترجيح وعلى هذا يمتنع وجود الامر بدون فعل المامور به
وليس كذلك ولان المفهوم من هذا الترجيح مغاير للمفهوم من الطلب كما ذكره ومن هنا على ان مدلول وارى اختصاص
لهذه الشبهة بابطال مذهب هولاء فلان قال جعلوا الارادة موثرة في ثبوت صفة الامرية لهذه
الصيغ وثبوت الامر به لشي اخر متوقف على ثبوت ذلك الشي في نفسه لان صفة الامرية لا بد وان يكون امرا ثابتا
في الاعيان لانهم جعلوها من اثار الارادة واثر الشي لا بد وان يكون ثابتا قلنا ثبوت شي لشي اخر

ومع ثبوته لكن تحسبه ان كان الامر الذي هو نوع ذهنيا يستدعي ثبوت ذلك الشي الصادر عن الذهن واما كون
صفة الامر به اثرا للاراده فليسا اثار الاسما الثلاثه تنقسم الى امور ثابته في الاعيان والى امور معتبره
في الاذهان اذ التاثير والتاثر من الامور الاعتباريه واما الوجه الثاني فضعيف ايضا لان الحكم في
الاصل ممنوع وهل عرض الكلمات ما يخصها من صفات الفعليه والاسميه والحرفيه الا بسبب مدلولاتها
ومسمياتها والمؤلف هو الذي قسم الكلمات المفرده الى الانواع الثلاثه بحسب معانيها حيث قال الفعل ما
دل على الزمان المعين بمعناه وهو الفعل فهل المؤثر في الفعليه الا خصوص مسماه والمؤثر في كون اللفظ
حرفا هو حال المسمى ولذلك الخبر والدعاء [illegible] في معنى قول الشيخ في هذه المسله واعلم ان مقصوده ان الصيغ
قد استعملت في موارد مختلفه متضادة بحسب معارضات الصيغه وهياتها وكيفيه دلالتها على دلالته
الاراده والطلب المذكورين تعرف مقتضاها من الوجوب والندب وغيرهما فاذا دل على اراده متاكده
وطلب تام دلالة قويه كان مقتضاها الوجوب او دون ذلك كان مقتضاها الندب وهاهنا الى المسله التي
فيها ونورد عليها ما اورده اما قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ان نقول كان الامر وهو صيغه
افعل عند ما يقتضي ترجيح جانب الفعل على جانب الترك فمن تركه لا يستحق العقاب بمجرد هذا الترك الا اذا دلت
قرينه على ان الترجيح مانع من الترك وكانت الصيغه مع تلك القرينه تفيد الوجوب لكن من اعتقد ان هذه الصيغ
لا تقتضي الترجيح واعتقد ان هذا الترجيح ترجيح لا يجوز ترجيحه وكان من الله ورسوله استحق العقاب بهذا
الاعتقاد لا بمجرد الترك وبهذا الحب فقال من تواطئ على قول السنن لدلالته الفعل على ما دل انا من الاعتقاد
واذا عرفت ذلك فنقول ان الله تعالى كان عالما بان ابليس لما ترك السجود لزعمه ان امره بذلك لا يقتضي ترجيح
جانب الفعل لان هذا الترجيح عبث لا يليق بالحكمه وانما سأله ليقف على نيته بهذا الزعم فيقوم الحجه عليه فلما قال
خلقتني من نار وخلقته من طين وافصح بانه لا يليق بي ان اسجد له فقد صرح بزعمه الذي يوجب استحقاق العقاب
معاقبه على هذا الزعم بعد اعترافه ولئن قال لو لم يكن مجرد الامر مقتضيا للوجوب لما توجه عليه
هذا السوال الذي هو ذم وليس باستفهام قلت مطلق السوال في حق الله قد يقع استفهاما وقد يقع
ذما وقد يقع طلبا للاعتراف منه بما يوجب العقاب ليظهر لغيره ان هذا العبد بزعمه ان طاعه السيد غير واجبه
عليه والسيد يريد ان يعاقبه على هذا الزعم اما في حق الله تعالى فيقع ذلك على وجهين الاول ان يكون ذما
والثاني ليعرف الشارك بما في زعمه ايضاحا للحجه عليه وهاهنا كذلك فان تعليق اللعن بزعمه الذي اعترف
به دل على ان السوال انما كان ليعترف به على نفسه فان قلت لو لم يكن الامر مقتضيا للوجوب
ولا استحقاق العقاب على تركه لما توجه هذا السوال اصلا قلت حسن السوال يلحق بمجرد الاحتمال

لان من يجزم بان الامر للوجوب يستحسن ايضا سوال المامور لاحتمال ان هذه الصيغه قد تستعمل لا للوجوب
ولذلك من يقول بان الامر مقتضاه ترجيح جانب الفعل على جانب الترك لا يرى العقاب على ترك المامور به
ما لم يعرف بسبب اخر من زعم فاسد لكن لما احتمل ان يكون الترك مبنيا على ذلك الزعم حسن السوال استكشافا
للحال فان قلت السوال عن المانع يتوقف حسنه على كون الامر مقتضيا للاتيان والا فلا يحسن السوال
قلنا لا نسلم ان حسن السوال عن المانع يتوقف على وجود المقتضي لكن مجرد ترجيح جانب الفعل يقتضي
الاتيان بالفعل لان هذا القدر يدعو الى الفعل ولا يقع الترك الا لمانع لان ترك ما وجد الداعي الى فعله
لا سيما على الثواب وموافقة المعبود يفتقر الى مانع ولا يلزم ان يكون ذلك المقتضي ما يمنع من الترك حتى
يتعلق العقاب بتركه بل كل مندوب كذلك فانه لا يترك الا لمانع من كسل وفتور وضعف عقيده واما
الدليل الثاني وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فنقول لا نسلم انه ذمهم على ترك الركوع فقط
بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون والمراد به انهم غير قابلين للانذار والنصح لا سيما
ولا يسمعون الى دعوتهم لعمى جبلتهم ما يمنعهم عن ذلك والرجل قد يوصف بهذه السجيه فيقال انه لو قيل له اركع
لا يركع اذا علم من حاله انه لا ينقاد لاحد ويصح ان يقال في حقه ذلك فالله تعالى ذمهم على هذه الحيثيه ولكن
معروفون بان هذه الملكه مما يوجب العذاب واما الدليل الثالث فقوله لو لم يكن الامر ملزما للفعل
لما كان الزام الامر سببا للزوم المامور به الى اخره اقول الشرطيه ممنوعه فان الامر اما مردد
بين الوجوب والندب على طريق الاشتراك واما حقيقه في الترجيح الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب
ومتى اقترنت به قرينه مخصصه باحدهما وجب الحمل عليه فاذا اقترن به الالزام بان يقال الزمتك الامر صار
ذلك قرينه في ان المراد به الوجوب الشرط لكن لا نسلم ان الزام الامر سبب للزوم المامور به بل يكون
مخصصا للامر فاذا كان معنى الامر هو الندب يثبت الندب ولا يلزم وجوب المامور به ثم لو كان الامر للوجوب
لم يكن الزام الامر بمعنى الزام الالزام فيلزم [illegible] وجب على المخاطب ان يلزم غيره وان لم يكن مقتضيا
للوجوب يكون الزاما للمخاطب بان يامر غيره وهذا لا يشعر بوجوب فعل المامور به بصيغه افعل
والشارع فيه واما الحمل بالالزام فضعيف في اثبات هذا المرام لان المراد بالامر المقتضي به
هاهنا هي الشي والقضيه وان لا الامر بمعنى الصيغه اما قوله في الجواب بلفظ ان الامر حقيقه
في القول وليس حقيقه في الشي قلنا قد علمت ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشان [illegible]
في دلالة لفظ الامر عليهما في العرف وموارد الاستعمال مجردا عن القرينه فلا يصح [illegible] سلمنا انه مجاز
في الشي لكن المجاز يجب المصير اليه عند تعذر الحقيقه والشان تعذرها وجهان احدها انا لو حملنا الامر

هاهنا على القول المخصوص وهو صيغة افعل مع ان الاقتضا هو الالزام والحكم والايجاب فيكون ذلك
الزاما بالامر فيفيد وجوب الاتيان بالامر والاتيان بالامر انما يتصور بان يأمر غيره فيكون
هذا اقتضا على المخاطب بان يامر غيره وانه منتف بالاجماع الثاني وهو ان المراد بالامر
المذكور في الايه من معنى واحد لان الشي اذا ذكر مرة منكرا ومرة اخرى معرفا ينصرف المعرف
الى ذلك المنكر وقد اعترف المولف بان المراد بالامر المعرف ليس هو الامر بمعنى القول فيلزم ايضا ان
لا يكون المراد بالامر في الاولى هو القول المخصوص واذ تعذر حمله على القول المخصوص وجب حمله على الشي فان ان
فيتضح المعنى سلمنا ان المراد بالامر هو القول المخصوص وان ذلك الامر يقتضي وجوب طاعة المامور والاتيان
بالمامور به ولكن يجب ذلك لا لكونه امرا فقط بل لكونه امرا مقتضيا به فاذا قرن القضاء به لوجب
حمله على اقتضا الوجوب وعلى هذا منع الشرطيه اولا لنستفهم هذا السوال على المرتبه اما الدليل الرابع
قوله تعالى بما امر الله ورسوله به الى اخره اقول الامر هاهنا بمعنى الشان والحال لان الامر هاهنا مذكور
معرفا بالاضافة اليه وقد ذكر قبل هذا منكرا في قوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه وذلك
الامر هو الشان والقصه وهو الاجتماع على محاربة الكفار وهو الذي دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم اليه وبعضهم
يتسللون لواذا والمراد بالمخالفة هاهنا الانحراف وهو التسلل في المعنى واذا حمل على الانحراف استقام
دخول عن فيه فيقال انحرف عن كذا ولا يقال ترك عن كذا واذا حملنا الامر على ذلك الامر الاول وهو الشان
وحملنا المخالفة على الانحراف فلم يبق في الايه احتجاج على المقصود والانصاف يوجب حمل الامر والمخالفه
على ما ذكرنا اتساقا للكلام ورعاية على اصول العربيه اما الدليل الخامس بان المامور به عاص
الى اخره اقول العصيان ليس عبارة عن ترك الامر فقط بل عن الترك مع زعم بطلان مقتضاه
وهو ترجيح جانب الفعل على الترك او عدم الايمان بمقتضاه ومعنى قوله في الملايكة لا يعصون الله ما
امرهم اي يجزمون بمقتضاه ويمتثلون ويمتنع منهم عدم الاتيان بمقتضاه وكذلك في قوله افعصيت امري
معناه ما ذكرناه لان موسى يقول له زعمت ان ما اشرت به عليك وامرتك به باطل وليس بسديد حتى تركته
واردت ان تعاقبه فاجابه هرون بان تركه لم يكن مبنيا على زعم البطلان بل بنا على مصلحة اخرى ثم ان
موسى لما سمع ذلك قبل عذره وعلم انه ليس بعاص مع انه كان تاركا لما امره ولو كان العصيان باقيا
وكان سبب العقاب باقيا ولما كان امسع عن عقابه بالعذر الذي ذكره ولذلك قصه موسى مع الخضر في قوله
ولا اعصي لك امرا اي لا اشك في حسن ما تامر به وفعله بل اجزم بمقتضاه ولهذا ولانه لما صار لا يعلم بالشي
حتى يساله عن سببه ذلك الشي علم عاصيا ولهذا استحق العاصي الخلود في النار بهذه الايه وكان صالاك

فلا لانه مبينا في قوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وترك المامور به مع زعم صحة مقتضاه
لا يوجب ذلك قال رحمه الله الدليل السادس انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه الى اخره
اقول ان سوال النبي صلى الله عليه وسلم محمول على الاستفسار لانه يعلم ان ابا سعيد لا يترك المندوب ايضا
فتعجب من ترك الاستجابة مع علمه بالندبية الثابتة بامر الله فاراد ان يعرف السبب في ذلك لا انه
ذمه بذلك اما قوله في الجواب لما كان المانع الظاهر قايما وهو كونه في الصلوة لم يخرج من الرسول عليه
السلام ان يسال قلنا انما لا يجوز لو كان النبي صلى الله عليه وسلم عالما بتحقق قيام هذا المانع اما لو كان المانع
قايما والنبي لا يعلمه جاز ان يسال وظاهر انه لم يكن عالما والا لما دعاه في تلك الحاله واذا كان كذلك صار
السوال محمولا على الاستفهام لا على الذم وقد ذكرنا ان الاستفهام لا يقتضي ان يكون الامر للوجوب
لانه لو كان للندب ايضا فانه يقتضي فعل المامور به وخاصة بالنسبة الى ابي سعيد رضي الله عنه فترك ذلك لا
يكون الا لمانع قوي ويجوز الاستفهام عن ذلك المانع قال رحمه الله الدليل السابع قوله صلى الله عليه
وسلم لولا ان اشق الى اخره اقول كون الشي ندبا في الشي المتكرر في اليوم والليله مرارا لا يخلو عن
مشقة لانه يتاذى بفوات الثواب عند تركه وفوات الكمال او لزوم المشقة بالمواظبة وايضا لو تركه بالكلية لحق
الذم اذا عرفت ذلك فنقول انه صلى الله عليه وسلم انما قال هذا قبل ان يشرع ندبيته لعلمه بفضيلته لكن لم يورد
بعد بان يندب الناس ويامرهم وليس عليهم شي بعد ذلك اذ بعد ذلك فان قلت هذا يقتضي النسخ قلت لا نسلم
لان رفع الحكم الاصلي الثابت بالبراءة الاصليه بالنصوص لا يكون نسخا فان قلت الحديث يقتضي كون السوال
مندوبا عند كل صلوة ولا شك انه يسن الامر به عند كل صلوة فيلزم ان يكون المامور به مغايرا للمندوب
قلت لا نسلم اقتضا الحديث ندبيته عند كل صلاة بل يدل على انه صلى الله عليه وسلم راى في ذلك مصلحة مناسبة للصلوة
الحاصل تقتضي استعمال السواك على تلك المصلي على كونه مندوبا عند كل صلوة ومع ذلك لما نظر الى المشقة
وطرها ما نعم فذكر هذا الحديث ثم بين ان تلك المشقة لا يعادل مصلحتها قال رحمه الله الدليل الثامن
من خبر بريره الى اخره اقول لا حجة في هذا الحديث لان الاحتجاج اما بكلام بريرة مع زوجها النبي صلى
الله عليه وسلم او بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا احتجاج في شي من ذلك لان بريرة انما ذكرت هذا الكلام بعد
ان علمت ان الامر من النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك طلبا لذلك الفعل وان لم يسلم طرح المنع من الترك وهذا
يوجب كونه متبعا فعلمت ان ذلك مندوب حتما اي لا حرج للترك فشكت في ان ذلك للوجوب فهل يسلم حد
الوجوب فاستفهمت عن الامر لان عن مطلق الامر بل عن الامر الذي يسمى الوجوب وجواب
النبي صلى الله عليه وسلم عائد الى سوالها فمعنى الامر الذي سالت عنه وهو الامر الذي يسمى الوجوب فقال

لا امرك بهذا الامر والانصاف ان الاستدلال اقوى من هذا السؤال قال رحمه الله الدليل
التاسع تمسك الصحابة بالامر الى آخره اقول السؤال المذكور قوي وتقريره انهم لما حملوا
الامر في بعض المواضع على الوجوب وفي بعضها على الندب وفي بعضها على الاباحة فذلك لكون اللفظ
مشتركا بين معنيين او اكثر فحملوا في كل موضع على معنى من تلك المعاني المسميات بسبب قرينة عينت
ذلك المعنى او لانه حقيقة في مطلق الترجيح ولم يحمل على الوجوب والندب الا لقرينة خارجة عن نفس
الامر او يقال ان الصيغة حقيقة في واحد من هذه المعاني ولم يحمل على غيره الا بالقرينة ويحتمل ان يكون ذلك
المعنى هو الوجوب والندب فيكون مجازا او بالعكس وليس في جميع ما ذكرتم ما يقتضي تعيين ان يكون حقيقة في
الوجوب مجازا في غيره واما قوله في الجواب لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع ان يفيد الوجوب اصلا قلنا لا نسلم
لاحتمال ان يكون مشتركا بين الوجوب وغيره فيفيد الوجوب بقرينة مخصصة او يكون حقيقة في الترجيح المشترك
فيستفاد منه الوجوب بقرينة توجب الحمل عليه لا يقال استفيد من كل الاجزاء لان تلك القرينة لا تكون دليلا
منفردا بل يضاف الحكم الى اللفظ المذكور في الاخر لا الى القرينة قال رحمه الله الدليل العاشر لفظ
افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب الى آخره اقول ولا نجعل القسم الثالث في هذا التقسيم ما يكون
اللفظ حقيقة في الوجوب والندب معا ثم قسم هذا القسم الى قسمين احدهما ان يكون اللفظ مشتركا بينهما
وهذا صحيح لكن هو عين القسم الثالث لا انه قسم منه وفرع عليه قسما من اقسامه وثانيهما ان يكون اللفظ حقيقة
في الترجيح المشترك بين الوجوب والندب من غير اشعار باللفظ بالمنع من الترك وجواز الترك وهذا خطأ اذ
اللفظ حينئذ لا يكون حقيقة في واحد منهما اصلا فكيف يندرج هذا فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما ولان
كونه حقيقة فيهما يقتضي كون اللفظ مشتركا بينهما وكونه موضوعا للترجيح المشترك يقتضي ان لا يكون مشتركا بل
متواطئا ويمتنع اجتماعهما في لفظ بالنسبة الى معنيين فكيف جمعهما وجعل احدهما قسما للاخر بل هذا هو القسم
الرابع ثم لم يجوز اطلاق اللفظ على معنى الوجوب بطريق المجاز وايضا علل بان الوجوب لا يكون من لوازم
المسمى والحقيقة ولا يجوز واخرجه عن ان يكون مجازا او لازما للمسمى مع ان المفرد انه نفس المسمى قياسا
نقول لم لا يجوز ان يكون للندب فقط قوله لو كان كذلك لما كان الواجب مامورا به قلنا لا نسلم او نقول ماذا
تعني بقولك لا يكون الواجب مامورا به تعني به ان صيغة الامر لا يكون مستعملة بطريق الحقيقة بل بطريق
المجاز او تعني به انه يتعذر استعمال صيغة الامر في الوجوب بالكلية والاول مسلم لكن لم قلت انه لا يصدق
على الواجب انه مامور به وان لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة الا ترى انا نقول للرجل الشجاع او الاسد المنقوش
انه مدعو بالاسد وان لم يكن ذلك الدعاء بطريق الحقيقة وان كان المراد الثاني فذلك ممنوع بل جاز ان

يكون اللفظ حقيقة في الندب مجازا في الوجوب واللفظ مستعمل فيه مع القرينة فيكون مامورا به
حسبما اما ما ذكره من المنافاة بين الواجب والمندوب فليس ذلك الا لامتناع صدق احدهما على الاخر لكن
لم يمتنع صدق معنى عليهما جميعا يعمهما الا ترى ان الانسانية والفرسية يمتنع صدق احدهما على
الاخر ومع ذلك اشتركا في ان يصدق عليهما الجسم والنامي والمنا والحساس لا لاجتماعهما في ذات واحدة
ويشتركان في ان يصدق عليهما حسن طلب الواجب والندب يتنافيان ذاتا ويصدق عليهما ان الامر
يتناولهما وان كان لاحدهما بطريق الحقيقة وللاخر بطريق المجاز والثالث لم لا يجوز ان يكون اللفظ
حقيقة فيهما بطريق الاشتراك قوله ذلك خلاف الاصل والمجاز ايضا خلاف الاصل والترجيح غير مسلم
لما علمت من كلام المؤلف سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون حقيقة في الترجيح المشترك سواء جعلت ذلك القسم الرابع
او مندرجا تحت القسم الثالث قوله لو كان كذلك لا يمكن جعله مجازا في الوجوب قلنا لا نسلم بل هو من
وجوه المجازات المشهورة استعمال اللفظ المتواطئ في بعض جزئياته واستعمل اهل العرف الدابة في الفرس
من هذا القبيل ثم كثر الاستعمال حتى غلب على الحقيقة فكيف ينكر ذلك وبين قال لا سلمنا ذلك لكن
نقول جعله حقيقة في الوجوب مجازا في الترجيح الذي هو من لوازمه اولى من جعله حقيقة في الترجيح مجازا في
الوجوب لان الوجوب ليس يلزم الترجيح واللازم في المعنى المجازي يوجب الترجيح قلنا هذا العذر
لا ياتي في المندوب فان المندوب غير ملازم للواجب لما بينهما من التنافي مع ان اللفظ مستعمل في المندوب
وايضا الموجب للرجحان اللزوم الذهني لا مطلق اللزوم فلم قلتم ان ما ذكرتم من المحمل اختص باللزوم
الذهني لم يوجد في الاخر بل ربما كان خطوره بعض جزئيات هي بالبال اشد والزم عند ذكر ذلك الكلي
من خطوره الكلي عند ذكر الجزئي بل من سمع السواد يخطر بباله البياض الذي هو ضده والفار الذي هو بعض جزئياته
ولا يخطر بباله الكل الذي يعد مشتركا بينهما ولا اللون الذي هو مشترك بينهما ولهذا جاز ان يطلق الدراهم
ويراد بها عدد معين مثل الالف ولا يجوز ان يطلق الالف ويراد به جميع ما به وان كان الجزء من الالف ولازما
في الوجود لان اطلاق الكلي وارادة بعض جزئياته قانون مطرد في وجوه المجاز واما اطلاق لفظ الكل
وارادة الجزء فليس قانونا مطردا ولم يوجد ذلك الا في العام يراد به بعض الافراد وانما جاز ذلك اطلاق الاسم
الكلي على بعض جزئياته لان العام يشتمل على الكل والبعض الذي هو مراد جزء منه وقلب ذلك لا يجوز لانه اطلق
اسم الكلي على اجزائه والفقه في ذلك ان الحاجة ماسة الى التعبير عن المعاني الجزئية باللفظ الموضوع
للكلي لان الكلي قد وضع بازائه لفظ واما جزئياته التي لا تحصر مثل جزئيات النبات ليس لكل واحد منها
اسم فاحتيج ان يعبر عنها باسم كلها والامر بالعكس في الكل والجزء فان وضع الاسامي للاجزاء اتفق

على وضع الاسم وذلك لا نصا بشي ولا يوضع الاسم لكل كل فان اسما الاعداد لم يجاوز الالف وما بعد
ذلك يعبر عنه بالمركب من اسما الاجزا قال رحمه الله الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم
يفعل ما امر به نسبه الى اخره اقول الدعوى في هذه الصورة ان الامر يفيد الوجوب الذي
هو حكم الشرع ثم بين فصل هذا ان ذلك الوجوب لا يعرف الا بالشرع والعقل لا يدرك الوجوب والحظر
والوجوب الذي يحكم به اهل اللغة واهل العرف لا يكون ذلك الوجوب فلا يفيده فلو قال هذه
الصيغة وضعت في اصل اللغة للوجوب الذي يحكم به العقل لما ذكرنا والاصل عدم التغيير فيثبت الوجوب
الشرعي ولسان الشرع الوضع الاصلي بحيث لا تغيير اصلا فهو في الشرع لا تفيد الا ما افاده اللغة
وليس ذلك الوجوب هو الوجوب الذي ندعيه وان تغير فلا نسلم انه تفيد الوجوب فضلا عن الوجوب
الشرعي بل جاز ان يكون التغيير بطريق اخر قال رحمه الله الدليل الثاني عشر الى اخره اقول
السوال قوي والجواب ضعيف لان اللفظ لا يمنع الامر بعض ما وضع له والخبر عن وجود المصدر لما وضع
لتحققه وثبوته منع من نقيضه والخبر عن عدم المصدر لما وضع لنفيه وسلبه منع من ثبوته وتحققه
والكراهة لما وضعت لاولوية العدم منع من عدم هذه الاولوية والندب لما وضع لاولوية الوجود
منع من نقيض هذه الاولوية واما انه منع من نقيض الفعل في الوجود فذلك خارج عما تقتضيه اللفظ الا
ترى انه لو اخبر عن الاولوية فهو يقع ما يقابل نقيض الاولوية ولا يمنع من نقيض المصدر والفعل من خارج
واما قوله انه يشعر بالمصدر لا بالاولوية ما الذي تعني به تعني به انه موضوع لوجوده وثبوته في الحال
عيان فليس كذلك فان الامر ما وضع لذلك وليس كل خبر نصا كذلك فان الخبر قد يكون عن الاولوية وقد
يكون خبرا عن عدم المصدر وقد يكون خبرا عن اولوية عدمه وان عني به هذا القدر وهو انه مشتق منه
وان المتلفظ بهذا لا بد وان يكون متلفظا بالمصدر فهذا مسلم لكن الاخبار عن اولوية المصدر او اولوية
عدمه كذلك مشتق من المصدر وان كل من يتلفظ بهذه الاقسام يكون متلفظا بالمصدر ومع ذلك لا
يمنع من نقيض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه قال رحمه الله الدليل الثالث عشر الى
قوله في الجواب ما ذكرتموه قايم في كل تكليف اقول ولا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ترك الفعل المصلحة
لان عندهم يحسن من الله كل شي يحسن منه الامر بما يكون خاليا عن المصلحة والنهي عما يكون مشتملا على المصلحة
ولم قلتم انه لا ضرر في تفويت المصلحة الخالصة عن المفسدة عن جايز عن فالامر ان الله الذي
يقدر على الاسباب ما لو اقتصر على عشره وقنع بها لا يلومه احد ولو لم الوصام سهر سعاد لحصل له
مصلحة خالصة واذا تركه لا يلومه احد ولا يعد سفيها بل لو الزمه احد بذلك لاستقبح سلمنا ان ذلك غير

جايز ولكن لم لا يجوز شرعا ومعنى الحديث ان الشي الذي يحسنه العقل فهو كذلك وما يقبحه فهو كذلك
وانتم ما التزمتم دلالته على ما عرف قوله في الجواب ترك العمل به في حق البعض لحسنا ضعيفة انا نقول
الصورة لما كانت مشتركة في هذا المعنى يخصص البعض بالوجوب وفي النافي بالندب يكون ترجيحا من غير
مرجح ولا بد من اختصاص الواجب بامر زايد وجب ليكون الوجوب بازاء ذلك الامر الزايد والا اصل لا يجد
ما ذكرتم فسقط اعتبار الاستدلال لتصيغة الامر حيث لم يكن كافيا في الايجاب قال رحمه الله
الدليل الرابع عشر الى اخره اقول الوجه الذي يتوجه في دفع الدليل المتقدم دافع لهذا ايضا لان
الدليل انما يقتضي وجوب كل مندوب وتحريم كل مكروه وقد ذكرنا انه ما كان ذلك الا زيد فوقها وايضا قوله
ما كان اكثر افضا الى الراجح فهو راجح ممنوع لجواز ان يكون فعل من الافعال يصدق عليه انه افضى الى
ما هو راجح ولا يكون هو راجحا على بعضها بمعنى ان الحسن الذي في الفعل لا افضاء وجوبه الى الراجح لان الحايز وان
افضى الى الراجح من هذا الوجه لكنه افضى الى مرجوح اخر وهو التكليف الموجب للحرج والمشقة الموجب
للنفرة عن الطاعة فان الصوم في جميع السنة غير الايام المنهي عن صومها راجح على تركه ومع ذلك لم
يصر واجبا لما فيه من الزام المشقة المنفرة قال رحمه الله الدليل الخامس عشر الى اخره اقول
ادعى للوجوب صيغة مفردة غير مشتركة ام ادعى صيغة مفردة سواء كانت مشتركا او لم يكن
فان كان الاول فلا نسلم وجود القدرة على ذلك للواضع لان غاية ما يقدر عليه الواضع انه لا يضع هو
بازاء معنيين لا يلزم من ذلك انه لا يكون اللفظ مشتركا لان الاشتراك قد يحصل في هذا اللفظ بطريق اخر
اما بان يضع غيره لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وهو السبب الاكثر للاشتراك واما بان يستعمل اهل اللغة في معنى حرفي
يصير ذلك اشهر من الوضع الاصلي او يصير راجحا عليه ولا قدرة للواضع ان يمنع الناس كلهم عن الوضع والاستعمال
في اخر وان كان الثاني فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون مشتركا بالطريق الذي ذكرناه سلمنا ذلك لكن لا نسلم وجود الداعية الى ذلك
والحاجة الداعية الى وضع لفظ مفرد بازاء معنى الوجوب ونقول نعني بالداعي هاهنا ما يوجب الفعل او نعني به مسمى
الفعل الداعي لا يفيد والثاني لا يفيد والاول ممنوع وذلك لان الحاجة الضرورية متى امكن دفعها بوجود الفاظ مركبة يعبر
بها عن معنى الوجوب مثل فرضت واوجبت والزمت بتم الوجوب معنى مركبه والاصل استفادة المعاني المركبة من
الالفاظ المركبة واذا حصل الاستغنا بذلك فلا تبقى الحاجة الضرورية بل ان كان بعد ذلك مزيد الحاجات لا تستحث
فهادا عيه موجبة للفعل او نقول الحاجة الى وضع لفظ مفرد لتعبر به عن الوجوب في الجملة سواء كان ذلك بالافراد
وبه اولم يكن او نقول بل الحاجة داعية الى لفظ يكون نصا على معنى الوجوب ولا يفهم غير الوجوب والا مسلم لكن
نقول لم قلتم ان صيغة افعل كذلك لا لما سبق من معاني فيه متى قرينة مخصصة وجب حملها على الوجوب وايضا

وضع

نقول هذه الصيغة يختلف افادتها للمعاني بحسب حال المتلفظ بها وبحسب حال كيفية صدورها عن المصدر فقد
تصدر مفيدة للوجوب وقد تصدر مفيدة للتضرع والدعاء وقد تصدر مفيدة للالتماس فهذه صيغة مفيدة
للوجوب في الجملة لكن النزاع ليس في هذا بل في القسم الثاني وهو ان يكون الصيغة نصًا في معنى الوجوب ولا يمكن دعوى
ذلك لانا نجد ورود هذه الصيغة بدون افادة الوجوب ظاهرًا في كثير من الصور فان قول العبد للرب اللهم اغفر لي لا
يمكن ان يقع مفيدًا للوجوب بوجه ما فالصيغة من حيث الصيغة لا يمكن ان يقال لا حقيقة لها غير الوجوب فان قلت
الصيغة في هذه الصورة انما لم تفد الوجوب لانها لم تكن امرًا في هذه الصورة [illegible] اذا انشئت الصيغة
حيث الصيغة انقسمت الى ما يكون امرًا والى ما لا يكون امرًا وانما تفيد الوجوب اذا كانت امرًا فالصيغة من حيث هي
الصيغة لا تفيد الوجوب بل تحتاج الى ضميمة اخرى ولسنا ننكر ذلك لكن ادعوا ان الصيغة ما وضعت الا لافادة
الوجوب فان قلت لم يدعي الوضع لافادة الوجوبية يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في افادة الوجوب ولا يمتنع ان
يكون مجازًا في غيره لكن لا يكون مشتركًا لما بينا ان المجاز خير من الاشتراك راجح على الثاني لمجاز قلت فعلى هذا يلزمكم هذا
الاحتجاج عليكم لانا نقول مسيس الحاجة الى وضع لفظ مفرد بازاء سؤال العبد ربه واستغفاره منه وطلب
الحاجات ولا يمكن ان يكون حاجة فوق هذا فيجب وضع لفظ مفرد لهذا المعنى وليس ذلك اللفظ غير هذه الصيغة فيصير
حقيقة في هذا المعنى ويكون مجازًا في غيره فان قلت لا يمكن جعله حقيقة في السؤال والدعاء فقط لانه خلاف
الاجماع قلت هذا ممنوع لان الدعاء هو الطلب الذي يقتضي مطلق الترجيح واللفظ ليس حقيقة الا في ذلك
واما ما ذكرتم من الاولوية فقد عرفت ما فيه ولفظ الامر حقيقته هو الطلب وعلى هذا يلزم ان يكون مدلوله
شيئان مختلفان وقد ابطلنا ذلك فان قلت ها هنا لفظان احدهما لفظ الامر وهو دليل والاخر صيغة افعل
وهو مدلول ولعله يجعل الترجيح مدلولا للصيغة والطلب مدلولا للفظ الامر قلت المصنف جعل مدلول
لفظ الامر حقيقة الصيغة فقط ونفى ان يكون حقيقة شيئا اخر فلا يتاتى له هذا العذر لان الطلب انما
يدل عليها بالصيغة لا بلفظ الامر قال رحمه الله القسم الاول في مباحث اللفظ الى اخر المسألة
الاولى اقول يشعر ولا عن قوله والحق انها ليست حقيقة في جميع هذه الامور فان هذا القول
يحتمل ان يكون المراد منه ان هذه الصيغ ليست حقيقة في جميع هذه الامور والخصم يعترف به ويحتمل ان
يكون المراد انه ليس حقيقة في شيء من هذه المعاني وهذا مناقض لما سبق ويحتمل انه يكون المراد انه ليس
حقيقة في كل واحد اي ليس مشتركًا بين هذه المعاني هو الاقرب لكن هذا العذر يصدق بان يكون حقيقة
في التحريم وسقي الاشتراك بين شيء من الامور او يخرج عنه التنزيه ايضًا وبين الاشتراك بين الثلاثة الباقية
او يخرج عنه الاباحة ايضًا وسقي الاشتراك بين الوجوب والندب واذا كانت الدعوى مجملة لا يدري ان الحكم

مفيدة للدعوى ام لا ثم نقول لا يلزم من الفرق بين قولنا افعل ولا تفعل ولكن بين قولنا افعل وقولنا ان شئت
فافعل وان شئت لا تفعل ان لا يكون صيغة افعل مشتركًا بين هذه المعاني بل يكفي في الفرق كون احد اللفظين موضوعًا
لمعنى على التعيين على سبيل الانفراد والاخر موضوعًا للمعنيين على سبيل الاشتراك كما في بين الطهر والقرء ونعلم انهما
ليسا بمترادفين مع ان احدهما مشترك بين مسمى الطهر ومعنى اخر قال الثالثة انه ثبت في المسألة التي ذكرها عقيب
هذه ان هذه الصيغ حقيقة في الوجوب وليست حقيقة في غيره وذلك هو غير المطلوب من هذه المسألة فكان
افرادها بالذكر تطويلا قال رحمه الله المسألة الثانية الحق ان لفظ حقيقة في الترجيح المانع من النقيض
الى اخرها اقول انه من قبيل جعل مدلول هذه الصيغة وحقيقتها الطلب القائم بذات الامر فنقول هل هو
بطريق الاشتراك ام حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ام حقيقة في المجموع والاولى ان يقال في التلخيص انا نجد
في الذات معنى يسوا سميته طلبا او ارادة يقتضي صدور فعل من الغير بحيث لا يجوز له تركه لم يكن له بد من ان
يعرف هذا المعنى لذلك الغير بعبارة مفهمة فالعبارة الموضوعة لهذا المعنى على سبيل المطابقة هو هذه
الصيغة فصارت الصيغة دالة على هذا المعنى المشترك بينهما فتدل على قيام معنى الامر فمدلول الصيغة هو
الموجب لاصدار هذه الصيغة وتدل على حدوث حالة في المخاطب المامور وهو وجوب الاتيان بالمامور به
وهذا متاخر عن صدور الصيغة ومرتب عليها ونصر كل واحد من هذين المعنيين جزءًا من تمام مدلول الصيغة
والجزء الاول متاخر عن صدور الصيغة والاخر متقدم على الصيغة وعنه صدرت الصيغة وعلى هذا لا يبقى اشكال
فان قلت لما دلت الصيغة على الطلب المانع من النقيض والوجوب على المكلف هو لازم هذا الطلب وكل
واحد منهما قديم لما بينا ان الحكم قديم ولا يستكون احد الجزئين متقدما على الصيغة والاخر متاخرا عنه بل
دلالة الصيغة عليهما سواء وكل منهما قديم قلت قد بينا ان الحكم قديم من وجه وحادث من حيث
وقوعه وتعلقه والقديم مدلول الصيغة ويمتنع ان يكون معلولا لها واما الحادث فهو معلول لها
وخصوص الامرية للصيغة باعتبار انها صارت علة لهذا الحادث بواسطة دلالتها على القديم من
الطلب والارادة ولو كان مقتضاها مقصورا على الدلالة لكان خبرا ولهذا لا يجوز اضافة الامر
الى الماضي فلا يقال اسقني بالامس اذا عرفت هذا التحقيق فلنعد الى مسلك المحقق لتحقيق الحال فيما ورد على ابي
هاشم في المسألة الاولى قال رحمه الله دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب
الى اخره اقول قول ابي علي وابي هاشم لا ينفي ان احدهما ان الامر عندهما يدل على قيام ارادة
مخصوصة بخصوصها ما سمي طلبا فدلالة هذه الصيغة على المعنى القائم بمن اصدرها لم يقتصر على الطلب بل وعلى
الارادة التي خصوصها الطلب في التعبير الثاني هو ان دلالة هذه الصيغة على الطلب لم يلزم الا بها موضوعة

للطلب وحده بل دلالتها عليه بالتضمن ولانها موضوعة للمجموع الذي ذكرنا والا لا احتجاج المذكور لا يصادف محل
الخلاف واما المسألة الثانية قال رحمه الله ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المامور به تؤثر الى
احد امرين اقول قلت ان احد جزئي مدلول الصيغة قائم بذات الامر وهو الموجب لصدور الصيغة
والجزء الاخر هو ترجيح جانب الفعل من جهة المامور وهو الوجوب ومعنى قولهما هو انه لولا الجزء الاول
الذي هو متقدم على الصيغة لما كانت الصيغة تستلزم الجزء الاخر بل الصيغة انما دلت على الوجوب على
المامور لكونها دالة على قيام الارادة والطلب بذات الامر لما اقتضت ترجيح جانب الفعل على المامور
بل كان حالها حال سائر الالفاظ التي ما دلت على ذلك كالخبر والحكاية عن شيء اخر ومعنى قولهم ان الارادة المؤثرة
في صيرورة صيغة الامر امرا هو هذا اما الوجه الاول من احتجاج المؤلف فهي شبهة توجب ان لا
يكون هذه الصيغة امرا بل توجب ان لا يكون صيغة الاخبار اخبارا لان الخبرية اما ان تقوم بمجموع تلك
الحروف او ببعضها او بجميعها لا سبيل الى الاول اذ لا وجود لذلك المجموع ولا سبيل الى الثاني واما
لان الخبر هو ذلك البعض ولا مدخل لما عداه في الخبرية وذلك باطل ولا سبيل الى الثالث لانه يلزم ان يكون
كل بعض وكل حرف من الخبر خبرا وذلك بين البطلان وهكذا يقال في الامر وفي كل كلام وفي كل كلمة فهذه
شبهة ركيكة عامة وحلها ان يقال كون اللفظ امرا وخبرا وغير ذلك امر اعتباري ذهني ليس
من الامور الثابتة في الاعيان العارضة للاشيا المحققة في العين بل معناه ان الذهن اذا التفت الى
هيئة تاليف هذه الحروف وما بينها من الترتيب وتوالي بعضها بعضها على الوجه المخصوص تقرر المجموع
حصوله في الذهن ويسميه خبرا وامرا بحسب ما يليق به وعلى هذا جاز ان يسمى صيغة الامر بعد الخبر بلا
ولهذا المجموع المعتبر ذهنا وان لم يكن له وجود في العين كما في ان يسمى مجموع ساعات يوم ومجموع
ايام شهرا وهكذا في السنين للمؤلف فمثل هذا ما جعله الادا لا على الطلب وكذلك ما ذكر في السؤال من
الحاجة الى لفظ مفرد للندب معارضة حسنة وقوله الوجوب اهم والحاجة اشد يعارضه ان الندب
الشرايع والحاجة الى التعبير عنه اشد وايضا ذكر في مقدمة هذا الكتاب ان ماهية الطلب معلومة
لكل احد وهي ليست نفس هذه الصيغ بل هذه الصيغ المخصوصة دالة عليها والاصل ان يكون دلالتها على
ماهية الطلب بالحقيقة ويلزم من ذلك ان لا يكون الصيغة موضوعة للوجوب دفعا للاشتراك
ثم لو زعم ان دلالة الصيغ على الطلب بالمجاز فيستدل بعين ما ذكر في ان الصيغ موضوعة لماهية الطلب
لان الحاجة ماسة في اللغات الى لفظ مفرد يعبر به عن ماهية الطلب ولا دليل غير الصيغة فيكون حقيقة
في ماهية الطلب فاندفع ما ذكره وان زعم ان اللفظ مشترك فقد اعترف بوقوع الاشتراك وايضا فان

ما تمسك به معارضة في كل واحد منهما انه حقيقة فيه وليس حقيقة في الاخر دفعا للاشتراك وان زعم انها حقيقة في
المجموع صار ما تمسك به معارضا له في كل جزء من المجموع لانه يعني اشتداد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ مفرد يعبر عنه فوجب
ان يكون حقيقة في الجزء لا في المجموع قال رحمه الله الدليل السادس عشر الى اخره اقول لا نسلم
ان الحمل على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فان كثيرا من الواجبات في الشرع يعلمون وجوبها ومع
ذلك يقدمون على مخالفتها ولو كونها بل غايته ان يؤدي تقليل المخالفة على تقدير الوجوب بالقياس الى تقدير عدم الوجوب
ويمكن ايضا ان يقال فيه لان كثيرا من الناس اذا الزموا بشيء يستثقلونه واذا ندبوا الى شيء او خيروا اقدموا
على الفعل سلمنا ذلك ولكن لماذا يجب الحمل على الوجوب قوله ان ذلك الطريق امن وهذا مخوف قلنا لا نسلم وهذا
لانا نحمله على الندب اذا وجدت قرينة وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون واجبا فلا يحصل التحرج بمخالفة الامر وهذا
لان الصيغة اما مشترك بين الوجوب والندب واما موضوعة لمطلق الترجيح المشترك وعلى التقديرين لا يحمل على احدهما
بعينه الا بالقرينة قوله قبل ان يعلم كونه للوجوب او الندب اذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما خالفنا الامر قلنا
بلى خالفنا الامر من وجه اخر لانا لما امرنا في مثل هذا بالتوقف الى ظهور الدليل فلو حملناه على الوجوب قبل
ظهور ذلك الدليل فقد خالفنا الامر جزما واحتمل ان يكون المراد هو الندب فيكون اعتقاد وجوبه خطا
فقد وجد في هذه الطريق خلاف الامر جزما واحتمل الخطا في الاعتقاد فلا يكون هذا طريقا امنا بل الطريق الامن
هو التوقف دون الحمل على الوجوب او الندب بل كل واحد منهما مخوف لما ذكرنا سلمنا انه اشد امنا بالقياس الى الحمل
على الندب للزمه قلت انه اشد امنا بالقياس الى طريق التوقف بل عند الخلو عن القرينة الطريق المتعين هو التوقف
فلم قال ولو لم يظهر هذا الدليل وحضر وقت الحاجة قلت اما اولا فيمتنع تاخير البيان عن وقت الحاجة
وان كان ذلك لا يتصور واما ثانيا فانا عند ذلك نعمل بما هو راجح وهو الحمل على الوجوب وليس عدم ظهور القرينة
في وقت الحاجة قرينة في ان المراد هو الوجوب كما قلنا في حمل اللفظ المشترك على مفهوميه عند عدم قرينة مخصصة
لظهور الحمل ثم لان الصيغة من حيث هي اقتضت الحمل على الوجوب بل الصيغة مع هذه القرينة الحالية التي
شرحناها وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرد اقتضا الصيغة له قال الوجه
الثالث انه صلى الله عليه وسلم دعا من ارسل الى الاسير ليس اما ماتت للنبي سفه لان الحمل بهذا انما
يفيد اذا كان الامر للوجوب ولو ثبت ذلك لحصل الاستغنا عنه الرابع معارضة بمثله لما
ذكر بامر الماجد فان الصيغة اذا اطلقت وجردت عن القرينة فلو توقفنا الى وقت الحاجة وعلمنا وقت
الحاجة بان يتسطر نا بها كان ذلك سلوكا للطريق الامن ولو حملنا في الحال على معنى مع احتمال ان يكون
مراد الشارع غيره كان هذا سلوكا للطريق المخوف ومتى تعارض مثل هذين الطريقين وجب التوقف

نعني ما ذكرته ولما علمت ضعف هذه الوجوه فالاولى ان يقال العمدة في ذلك انا نسابق معنى الوجوب الى الذهن
عند سماع الصيغة اذا تجردت عن جميع القرائن اللفظية والحالية من حال الامر والمامور وهذا الصدور وحيث
صار محمولا على الدعاء والسؤال والندب فلبعض القرائن المذكورة قال رحمه الله تعالى المسألة الرابعة الامر
الوارد عقيب الاستئذان الى اخره اقول لا نسلم قيام المقتضي لانا لا نسلم ان المقتضي هو اللفظ الدال على بالوجوب
قيام الارادة والطلب الجازم للفعل بالامر والدال على هذا المعنى انما هو الصيغة المجردة عن القرائن التي
تضعف دلالة الصيغة على هذا المعنى وكون الصيغة وردت بعد الحظر قرينة تضعف الدلالة الضعيفة
على معنى الطلب الجازم لجواز ان الامر انما اصدر هذه الصيغة ليعرف المخاطب ان طلبه الترك غير زائل
وهذا الاحتمال انما يقدح في دلالة الصيغة على الطلب الجازم لوجود الفعل ولا يكون المقتضي موجودا فان قلت
لو جعلنا النهي عن القرائن داخلا في اقتضاء الامر ولكون الصيغة مقتضية لصار عدم القرينة جزء من
المقتضي وذلك لا يجوز قلت لما سلم ان التأثير والتأثر والاقتضاء امور اعتبارية والمؤثر هاهنا
معرف للشيء الكائن وهذه القرائن واعدامها جزء من المقتضي المعرف والاولى ان يقال الامر الوارد بعد
الحظر اما ان يتناول عين الفعل الذي كان محظورا الى الان كالامر بالخروج عن الحبس بعد ان كان الخروج محظورا او
يتناول فعلا متضمنا للفعل الذي كان محظورا كالامر بدخول المكتب بعد ان كان محبوسا في البيت والاول
ايضا على قسمين لان حظر ذلك الفعل اما ان يكون عارضا طارئا على المقتضي لورود الامر بفعله او لا يكون بل لذلك
فهذه اقسام ثلاثة احدها ان يتناول عين الفعل الذي كان محظورا ولم يكن طارئا على قيام المقتضي لورود الامر
فهاهنا لا يفيد الوجوب لاحتمال ان يكون مراد الامر بيان زوال الحظر كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
وثانيها ان يتناول فعلا يتضمن فعل المحظور كما في قول الوالد لولده بعد ان حبسه وحظر عليه الخروج ادخل
المكتب او اخرج الى المكتب فهاهنا يفيد الوجوب لدلالة الصيغة دلالة قوية على تعلق الارادة والطلب
بدخول المكتب ولولا ذلك لكان قصده بيان زوال حظر الخروج لاقتصر على قوله اخرج وثالثها ان يتناول
عين الفعل الذي كان محظورا لكنه عارضا وطارئا على قيام المقتضي لورود الامر بالفعل كامر الحائض والنفساء
بالصلاة بعد انقضاء عذرهما فهاهنا ايضا يفيد الوجوب لان المقتضي لورود الامر بالصلاة في حقهما قائم
دائما وهو العقل والبلوغ وسائر شروط التكليف وانما امتنع الورود لطريان السبب المعارض واذا زال
ذلك السبب ورد الامر الدال على قيام الطلب الجازم المتعلق بالفعل قال رحمه الله المسألة السادسة في
ان مطلق الامر لا يفيد الفور الى اخره اقول الوجه الاول ضعيف لانه انما اعترف بان الامر ورد عند
ما كان المراد منه الفور لخصوصيته وورد عندما كان المراد التراخي لخصوصيته فلو جعلناه حقيقة في القدر

المشترك فاستعماله اللفظ الموضوع للقدر المشترك في تلك الخصوصية ان كان بطريق الحقيقة لزم الاشتراك فيكون اللفظ
مشتركا بين خصوصية الفور وخصوصية التراخي والقدر المشترك بينهما وان كان بطريق المجاز كان المراد خصوص الفور وخصوص
التراخي فلم يندفع الاشتراك او المجاز وذلك لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في بعض جزئياته خاصة يكون
بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة وقد اعترف المؤلف بهذا حيث قال لو كانت صيغة الامر موضوعة للترجيح لما امكن
جعله مجازا في الوجوب بل اخرجه ايضا عن كونه مجازا فهاهنا لم يجعل ذلك بطريق الحقيقة فلمن قلت اذا كان
اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين صور كثيرة كان اللفظ دالا على الكل بالتواطؤ وهذا مثل الحيوان بالنسبة الى
انواعه والانسان بالنسبة الى اصنافه واحاده فاطلاق اللفظ وارادة الانواع والاحاد لا يكون بطريق المجاز بل
بطريق الحقيقة فان الامر لو ورد باحضار الناس كلهم واعطائهم جميعا فدلالة اللفظ على هذا المعنى
بطريق الحقيقة وان اندرج فيه كل الاصناف والافراد ايضا فاذا قد ذكرت فيما سبق ان ارادة الجامع في قوله
تعالى او لامستم النساء انما هو بطريق الحقيقة وندل عليه بطريق التواطؤ وهاهنا تجعله مجازا في مثل ذلك وهذا
تناقض قلت اللفظ الموضوع لمعنى كلي اما ان يستعمل عاما او مطلقا منكرا او مطلقا معرفا فان استعمل عاما
مقترنا بما يوجب عمومه فهو شامل لكل الافراد على طريق الحقيقة لانه يتناولها من حيث هي انواعه واحاده مثل
ان الحكم على كل حيوان او كل انسان بلفظ يوجب التعميم واما ان استعمله مطلقا منكرا او معرفا فان لم يرد به فردا
خاصا او نوعا خاصا بان يقول اعط فقيرا درهما ولم يخصص بارادته فقيرا دون فقير ولا درهما دون درهم ولذلك
ان يقال اطعم الطعام للفقير ولم يرد الخصوص اصلا بل اراد الجنس فهو ايضا اراد باللفظ حقيقته واما
ان اراد باللفظ العام بعض الانواع او الافراد على الخصوص او اراد بالمنكر فردا مخصوصا وكذلك في المعرف
فهو متجوز لانه استعمل اللفظ في غير موضوعه لانه استعمله فيما تركب من المسمى وغيره فان الانسان مثلا اسم
للحيوان وغيره في الاعتبار الذهني الذي هو تعين ذلك لان الالفاظ هي اسماؤها فيكون مجازا من باب اطلاق
الكلي على جزئيه المخصوص وقد علمت ان ذلك مجاز واما لفظ الملامسة فلا شك انه كلي يطلق على كل ملامسة
بالتواطؤ سواء كان جماعا او لم يكن فمتى ذكر الملامس بلفظ يوجب عمومه او علق على المسمى حكم
ثبت ذلك الحكم لكل فرد بطريق الحقيقة لانه يتناوله لا من جهة التواطؤ كما اذا قال اعط كل فقير او قال ان
رايت فقيرا اعطه درهما او قال ان الله يحرم بالصلوة فاذكروا الله فهذا لا يخص بجهة ولا يكون
متجوزا في كلامه واما اذا خصص لفظه ببعض انواعها وهي الجهة الخاصة بالصلوة المخصوصة
فهاهنا صار المتكلم متجوزا فمن قال من العلماء بوجوب الاسم على كل ملامس لان الحكم انما هو بطريق المجاز
بل هو بطريق الحقيقة لان اللفظ انما يتناوله بالتواطؤ واندرج في ارادة المتكلم من حيث هو ملامس لا من حيث

هو مجاز مع ذلك متجوز وحمل اللفظ على مجازه وامام الحرمين صرح بقوله بأن كلا منهما لو كان مرادا من النص
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فهو ذاهل عما ذكرنا من الاعتبار الفاصل المميز ويدفع لو كان الامر كما ذكره فكل من
اطلق عاما واراد به العموم فقد جمع بين المجاز والحقيقة هذا هو التحقيق وتعلم من هذا ان صيغة الامر لو كانت
لمسمى الطلب المشترك بين الفور والتراخي لكان استعمالها في خصوص الفور وكذا خصوص التراخي على سبيل
التجوز او يقال انه مشترك بين المعاني السلبية وكيف ما كان فلا بد فيه من الاشتراك او المجاز والوجه الثاني
ايضا ضعيف لانا اذا قلنا ان الصيغة عند تجردها تفيد الفور غايته ما يلزم في الكلام الذي ذكره اما التوكيد
واما استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع التصريح بالقرينة وكل واحد منهما حسن واما الوجه الثالث
فضعيف لان مراد اهل اللغة بكلامهم انهما مشتركان في كون كل واحد منهما طلبا ما يحتمل التكون
عليه ثم يفترقان بالخبرية والامرية وما يلزم كل واحد ولا يجوز ان يكون مرادهم هو انهما لا يفترقان
الا في كون احدهما يسمى باسم الخبر والاخر يسمى باسم الامر ويشتركان فيما وراء ذلك من المعاني ضرورة
افتراقهما في معان كثيرة وراء ذلك فان الخبر يحتمل الصدق والكذب والخبر يضاف الى الماضي والحال
والمستقبل وبعض النهيا والخبر لا يكون الامر كما من اسمين او اسم وفعل والامر ليس كذلك فثبت انهم
ما ارادوا الا افتراقهما في الخبرية وما يلزمها والامرية وما يلزمها واذا كان كذلك فلم قلتم
ان اقتضاء الفعل على الفور ليس من جملة لوازم صيغة الامر وهو ابتداء النزاع واما الوجه الرابع
فضعيف لانا لا نسلم ان الامر قدر مشترك بين الامر بالشيء على الفور وبين الامر به على التراخي فقوله
الامر بالشيء على التراخي امر مع قيد كونه على التراخي قلنا لا نسلم انه امر بطريق الحقيقة بل هو شبيه
بقول القائل الفرس حقيقة في القدر المشترك بين الفرس المخلوق الذي هو حيوان وبين الفرس المصنوع
من الخشب لان كل واحد منهما فرس مع قيد فيكون فرسا وذا ان ها هنا يطلق على الفرس المعمول اسم الفرس
بطريق المجاز فكذلك اطلاق اسم الامر على التراخي انما هو بطريق المجاز واما الاصل المقتضي لكون الاطلاق
بطريق الحقيقة فيعارض ما ذكرنا من لزوم الاشتراك لو جعل الامر حقيقة في التراخي وفي القدر المشترك
وفي الفور على ما ذكرنا وهذا الوجه قريب من الوجه الاول والمختار ان صيغة الامر اذا تجردت عن جميع القرائن
اللفظية والحالية اقتضت الامتثال على الفور وما نسب الى الشافعي رضي الله عنه بانه لا اشعار
للصيغة بالفور والتراخي فمرجوع عنه وقد صرح بالفور ولوجوب الابتدار الى الامتثال في الواجب
الموسع الذي تعذر وقته وزمانه مدلول خارج فبلا منه الى مقتضى الصيغة وفي الصيغة المجردة عن
القرائن اولى والذي يدل على اقتضاء الصيغة على الفور وجوه اولها ان السيد لو امر عبده بفعل

عاريا عن جميع القرائن ثم مضى زمان الامكان ولم يأت به حسن من السيد ان يعاتبه على ذلك ويعلل بانه لم يمتثل
ما امر به ولو لم يكن الامر مقتضيا للفور بل لطلب الفعل فقط او كان مشتركا بين الفور والتراخي لما حسن
ولكان للعبد ان يعتذر بانك امرتني بالاتيان فقط وما الحقت به مطلقا وانا عازم على الاتيان وتقول
اطلقت الامر اجمالا ولم تبين ذلك لما كان العبد مطالبا دل على اقتضاء الصيغة الفور وثانيها
لو جاز التاخير من حيث الصيغة فاما ان يجوز ذلك ابدا او الى حد لا سبيل الى الثاني لان الفورية اذا
خرجت عن مفهوم الصيغة فليس لها اشعار بزمان اخر ولا سبيل الى الاول لان ذلك يقدح في وجوب
الفعل ولئن قال لم لا يجوز التراخي الى حيث يغلب على ظنه انه لو لم يأت به فاته قلت اما اولا
فان من هو يموت فجاءة او يقتل معافصة او يسقط عليه حائط وجدار لا يسعفه الوجوب بحقهم واما ثانيا
فلان هذا لا يستفاد من دلالة الصيغة اما بالمطابقة والتضمن فظاهر واما بالالتزام فلان شرطها
اللزوم الذهني وهو منتف ها هنا لان خطور هذا المعنى بالبال ليس بواجب عند سماع صيغة الامر فلا يكون
الدلالة التزامية وبالمنتهى ان اوامر الشرع لا تنضبط بحالات المكلفين وظنونهم فان قلت لم
لا يجوز ان يقال لا يجوز له التاخير عن الحال الا الى بدل وهو ان يعزم انه يوقع عن الحال الا ان ياتي به في ثاني
الحال وهكذا الى ان ياتي بالفعل فيخرج عن عهدة الامر بالكلية ولو مات قبل الاتيان بالفعل وبعد الاتيان
بالعزم فلا يكون عاصيا ولو مات قبل ان ياتي بواحد منهما مع امكان الاتيان مات عاصيا قلنا اما
اولا فلان هذا لا يكون واجبا معينا بل مخيرا الا ان الخروج عن العهدة اما بالاتيان بالفعل على الفور او
بالعزم في الفور والاتيان بالفعل في ثاني الحال والاتيان بالعزم في الحال فقط واما ثانيا فلان التخيير بين
البدل والمبدل لا تقتضيه الصيغة وليس اما يثبت بدليل من خارج ولا منافي مقتضى الصيغ عند
انفرادها واما ثالثا الوضح ما قلتم من جواز التاخير بشرط البدل فقد ساعدتم على اقتضاء الصيغ
الفورية لانه لو لم يات بالفعل ولا بالعزم على الفور عصى عندكم فيرجع النزاع في ان المامور شيء معين او
مخير ولا يكون النزاع في الفورية الثالث اتفقوا على ان الشارع لو قال لاحد اذا جاء غد فانت مامور صار العبد
مامورا بالصوم عند مجيء الغد ولا يجوز التاخير ولو لم يكن الصيغ مقتضية للفور لما كان الامر كذلك لان
المعلق ها هنا على الشرط انما هو الامر وصيرورة المخاطب مامورا وكذلك لا يقتضي سوى تحقق الامر عند
مجيء الغد فليس فيه قال وحرف هذا التعليق ما يعين الوقت مقارنا للصيغة فان ذكر الغد يعين الوقت
للاتيان بالمامور به فصار كما اذا قال صم اذا جاء غد قلنا ذكر الوقت يعين الوقت بزوال الامر لا
لوقت فعل المامور به فالتعليق يدل على تعيين الوقت لزوال الامر بالمطابقة وعلى الامتثال بواسطة

ايضا الامر للفور ومن ذهب الى ان الصيغة لا تقتضي الفور لا يلزمه ذلك وهذا بخلاف قوله صم اذا جا
غد لانه لما قال صم صار امرا فمر بعد ذلك غير وقت الامساك بعين غد وفيما نحن فيه ما صار امرا قبل
غد بل علق الامر به قال رحمه الله وما ليها لو جاز التاخير فاما ان يجوز الى بدل او لا الى بدل
لا اخر الجواب عنه اقول قول القايل وجب عليك ان تفعل الفعل الفلاني اي وقت شيت
متناقض لان فيه هذا لا يكون ممنوعا من تركه اصلا والمنع من الترك داخل في حقيقة الواجب
والجمع بين قوله اوجبت عليك وجوزت لك الترك في جميع اجزا العمر متناقض صريح واما اذا جوز
التاخير الى حد ما بان قال افعل اي وقت شيت من هذه السنة او هذا الشهر او جاز لك التاخير الى وقت
تخاف فواته ان لم تشتغل به فمع ذلك الوقت تضيق فهذا جايز وهو الواجب الموسع ومثل هذا لا
يستفاد من الصيغة اذ لا دلالة للصيغة على شي من ذلك بل من خارج من قول او فعل من الرسول او من الصحابة
باجمعهم او من الامة والحج عند الشافعي رضي الله عنه من هذا القبيل قال رحمه الله المسلة الثامنة
في الامر المقيد بعدد الى اخره اقول اولا انه لم يعين محل الخلاف ولا يكون الحجة مصادفة له
وثانيها ان المخالفين في هذه المسلة هم القايلون بالمفهوم ولهم شروط معدودة في ذلك لا لم تخصص
العدد بالذكر على نفي الحكم عما عداه فالاحتجاج بانتفا ذلك عن مطلق العدد لا يكون مصادفا لمحل
الخلاف وثالثها ان ما ذكره من صور التخلف لا ينافي ما ندعوه كالعام المخصوص ورابعها
قوله اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر كان العدد الناقص بصاحبه غير مطرد فان ذا
الرلعتين عرض الصبي عليه للاجزا ولعدم وجوب الاعاده والقضا ولعدم انتفا العهدة ولو
اتى بالزياده لم يجب عليه الاعاده او القضا ويكون باقيا في عهدة الامر ولو ان استعمال الانسان
قدرا معينا من الدواء او الغذاء في الكيفية والكم علة لحفظ الصحة عليه وعلم حدوث الامراض
لو زاد في كيفيته او كميته زيادة بالافراط مرض ونظير ذلك كثير وكذلك يقول حظر الله علينا
الاقتصار في حد الزاني على الثمانين ولم يجب ان يحظر علينا الاقتصار على المايه بل اوجب الاقتصار على
المايه فلمن قال تورد البعض بنفيه الموافقة بين الزايد والناقص في حكم ما لان خصمه
يدعي المخالفة بينهما في جميع الاحكام فعما ذكر من الامثلة غنية عن دعوى الاطراد فلعل خصمه
ليس يدعي المخالفة بين الزايد والناقص في كل حكم بل يدعي ان مجموع الزايد والناقص ما يتعلق بعدد
معين من الاحكام فالدليل يقتضي تعميم ذلك المجموع على الزايد والناقص اظهارا لفايدة التخصيص
والله تعالى اوجب علينا حد الزاني بماية معناه يقتضي انه حظر علينا الاقتصار على ما دون المايه

العدد سواء يحصل الجزا عند وجود الكل لا انه لا يحصل الجزا

وحظر الزايد ايضا على هذا العدد ومجموع هذه الاحكام مخصوص بالمايه لا يوجد في الناقص ولا في الزايد وكذلك
لما اوجب في الصلاة ركعتين وعلق بهما الثواب والخروج عن العهدة الامر وهذا المعنى لا يوجد في الزايد ولا
الناقص وعلى هذا المثال في ساير الصور وعلى هذا فليس في جميع ما اورده نقضا ما يرد على هذا نقضا
على ان تخلف المدلول عن الامارات لا يقدح في دلالة الامارة واما ما ذكره في الجواب عن الاحتجاج المذكور من جهة
المخالف فضعيف اما الاول فلوجهين احدهما ان الحكم في الاسم معلق بالشرط وقد يستغرق
على ان الحكم المعلق بالشرط يعدم عند عدم الشرط ولا يلزمنا انكار ذلك فليف نشتغل بدفع ما ابتنيه
بل كان الجواب ان يقول ها هنا انما دل على نفي الحكم عما عداه لصيرورة العدد المخصوص شرطا وقد ثبت
ان الحكم المعلق بالشرط يجب انتفاؤه عند انتفا الشرط ولو ذكر هذا الجواب لورد عليه الاشكال
من وجه اخر وهو ان يقال له اذا كان هذا موجودا في الزايد عليه فيجب ان يكون حكم الزايد مثل حكم
السبع واما قلنا انه يجب وجود الجزا عند وجود الشرط لان من يعلم منهم وجوب انتفا الجزا عند انتفا
الشرط فهم اهل العربية فلم يوجبوا نزول الجزا عند وجود الشرط بل المعلوم عنهم في هذا اظهر واشهر
ومن هذا يستفاد الاشكال في المسلة التي قررناها سابقا ونعلم منه ان الدلالة على نفي الحكم عما عدا المدلول ليست
من عموم كون الحكم مقيدا بالصفة لا من خصوص ذلك الصفة والوجه الثاني هو قوله فلعل
النبي صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لكون ذلك ليس جوابا عن المعارضة بل تقريرا لها وذلك لان النبي
صلى الله عليه وسلم لما علم جواز المغفرة عند الاستغفار سبعين مرة لاخبار الله عنه وجوز عند الزيادة
حكم بان حكم الزيادة مغاير لحكم السبعين وان الحكم المخصوص بالسبعين ينتفي عن الزايد عليه والجواب
عن الثاني ايضا ضعيف لان قوله النفي انما عقل بالبقا على حكم الاصل ليس جوابا بل هو ايضا تقرير
لانهم لما علموا ارتفاع الحكم الاصلي في الثمانين فهموا ان حكم ما عداه يكون خلافه اما الناقص عن الثمانين
فلانه لا يجوز الاقتصار عليه واما في الزايد فلانه لم يرتفع فيه حكم البقا على الاصل فهو عين ما ندعونه
لانه يخالف ما يدعونه قال رحمه الله المسلة العاشرة في الامر المقيد بالصفة الى اخره
اقول انه من المهمات للسفه عن محل النزاع فنقول القايل بالمفهوم لا يدعي ان هذه الدلالة
قطعية بل هي من الامارات ولا يثبت بها الحكم مطلقا بل عند ما لا يعارضه دلالة المنطوق وان يعارض
دليلا صلح المفهوم مرجحا ولا يدعي ان هذه الدلالة وضعية ويدل عليها اللفظ بالمطابقة بل هي دلالة
التزامية وايضا لا نذهب الى ان الفعل باي صفة كانت يقتضي ذلك بل له شروط من جملتها ان
لا يكون الحكم ممتنع الثبوت في غير تلك الصورة كما في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن

لحصنا فانهن اذا لم يردن الحد التحصين يمتنع اكراههن على البغا وان لانا لا يكون المخصص ايضا
جاريا مجرى الغالب كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لانهم انما كانوا يقتلون خشية
الاملاق غالبا بل في الكل اذ يدرون بلك الخشية كانت المحبة الجبلية مانعة من القتل كما في قوله صلى الله
عليه وسلم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومنها ان لا يكون التخصيص لمجرد
الاسم بل الصفة التي شانها صالحة لان تكون علة للحكم او مظنة للعلة او شرطا وانا قد عرفت
هذا فنحار من قسمي التوحيد الذي ذكر القسم الثاني وهو ان اللفظ يدل على معناه وهو دلالة
الالتزام لكن المعتبر في هذه الدلالة انما هو الملازمة الذهنية غير حاصلة وظاهر انها
دون الخارجية وقد حصل الاعتراف بهذا فلم قلتم ان الملازمة الذهنية غير حاصلة وظاهر انها
حاصلة لان عند دوام السامة لحظ المعلوفة بالمال الاجمالي واثبات الحكم لاحدهما يستقي في الذهن نفيه عن الاخر
كما اذا قال القائل اليوم الرجال الطوال بادر الذهن الى سلب هذا الحكم عن القصار واما قوله في جواب السؤال
انه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى سائر الوجوه مخالفة للظاهر فضعيف اذ لو صح هذا لزم نفي الدلالة عن
جميع العمومات المخصصة بل سائر الادلة التي يترك مدلولها لمعارض في بعض الصور ونقول في
معارضته لو لم يبق مدلولنا من الدلالة لما ترك دلالة الظواهر المتروكة اصلا لان صرفها الى غير مدلولها
ترك للظاهر واما الوجه الثاني فضعيف ايضا لوجهين احدهما انه يدعي انتفا الدلالة في هذه
الصورة التي يدعيها او يدعي ثبوت الحكم فيها على خلاف مقتضى هذه الدلالة والاول ممنوع في جميع
الصور بل ربما يسعى الدلالة في الصور التي استثناها ومن جملة تلك الصور النهي عن قتل الاولاد واسقاط
الدلالة في هذه الصورة لا تقدح فيما يدعيه وفي غير امثال هذه الصور فعدم الدلالة ممنوع والثاني
مسلم لكن اثبات الحكم على خلاف مقتضى الدلالة لا يقدح في الدلالة والوجه الثاني ان نقول
موجبه انا لا ندعي دلالة هذا اللفظ دلالة وضعية على نفي الحكم عن غيره حتى يرد علينا ذلك بل نقول
اللفظ يدل بالوضع والمطابقة على القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور ولكنه بالالتزام
يدل على نفيه عن غيره ودلالة الالتزام ليست وضعية محضة بل هي تابعة للدلالة المطابقة فعليه
لكن بتوسط الوضع على ان الخلف في هاتين الصورتين غير وارد لانهما ليستا من صور النزاع
اما قتل الاولاد فلما ذكرنا واما قتل الصيد فقال بعض الفقها تخصيص المتعمد بالذكر
هاهنا لانه كان يتوهم ان من قتل الصيد متعمدا تبطل احرامه اذا كان محرما ولا يتدارك ذلك بالكفارة
رافعة لذلك الوهم وحصر حكم ذلك في المثل من النعم لانه لو اجزا لفات التعقيب بوجه حصر

الحكم فيه واما الوجه الثالث فنقول لا نسلم ان كل صورتين مختلفتين لا يلزم من ثبوت الحكم في
احديهما ثبوته في الاخرى او لا يلزم من ثبوته في احديهما عدمه في الاخرى بل كل صورتين مختلفتين بالتعيين متساويتين
في معنى يثبت الحكم في احديهما على مقتضى ذلك المعنى يلزم ثبوته في الصورة الاخرى كالاشياء الستة المدلول في الربا
لزم من تحريم الربا فيها الحرمة في غيرها وكل صورة بهذه المثابة فان الصور التي ما نص الشارع عليها في الحكم كسر
وهي معاينة للصور التي نص عليها ثم ان الحكم في بعض هذه الصور صار مستلزما للحكم في البعض الاخر وكذلك
كل صورة قد يكون الحكم في بعض الصور مستلزما عدم ذلك الحكم في صورة اخرى وذلك في كل صورتين احلفنا في شرط
ذلك الحكم وقد ساعد المولف على هذا حيث بين ان الحكم المعلق بشرط يدل على نفيه عما عدا ذلك الصورة وادا كان
كذلك فكيف نسلم له هذا الدعوى واما ان خصص الدعوى بالبعض بان نقول يمكن فرض صورتين لا يكون الحكم
في احديهما مستلزما للحكم وعدمه في الصورة الاخرى فذلك مسلم ولكن لا يلزم من هذا امر ما فانا لا ندعي هذه
الدلالة والاستلزام في كل موضع واما قوله لا يمتنع في العقل كذا وكذا فان عنى به ان العقل اذا قدر عدم انسطر
في دليل او شرط او خصوصية احكام هذه الصور لا يحكم بشي ويجوز الاشتراك والاختلاف على السوا فهذا
مسلم ولكن امكان ذهني ولا يلزم منه الامكان في الخارج لان الذهن اول حكمه في غير البديهيات تجويز الطرفين
لكن بعد النظر في الادلة والبراهين يزول ذلك الامكان والتجويز ويحكم بوجوب احد الطرفين لا محالة في بعض الاشيا
وبالامتناع في البعض وبالامكان في البعض وان عنى به ان العقل يحكم بان ذلك جائز في الخارج فهو ممنوع وقد ذكرنا
انه ليس كذلك والوجه الثاني نقول ما معنى قولكم ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن الاخرى ان عنى
به انه لم يلفظ بالاخبار عن حكم صورة يمكن ان لا يلفظ بالاخبار عن الصورة الاخرى بشي او يعني به انه لا يلزم من اخباره
عن حكم احدى الصورتين دلالة تدل على حكم الصورة الاخرى من جهة والاول مسلم فانا لا ندعي ان من نطق بالحكم الزكوة في
السائمة فقد نطق بعدم الايجاب في المعلوفة ولا من نطق بحرمة الربوا في البر نطق بحرمة الربوا في الدخن والارز
والثاني ممنوع فان جميع الاحكام المستنبطة من الصور المنصوصة كذلك فان الاخبار حصل عن حكم بعض الصور
ودل على حكم غيره من جهته فهذا مما لا يمكن انكاره والثالث انه بعد ان طول عاد حاصل كلامه الى ان
احدى الصورتين مخالفة للاخرى في بعض الوجوه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم به للضرورى
فلا يلزم من الاخبار عن احديهما الاخبار عن الاخرى وضاع التعرض لما تقدم والرابع ان هذا منقوض
بالحكم المعلق على شي بحرف ان فانه قد يرد هناك ما ذكر بانه لا يدل على عدم ذلك الحكم عند انتفا ذلك الشرط مع ان
هذا الدليل قائم في تلك الصورة بل الدليل الذي ذكره في الوجه الثاني منقوض في تلك الصورة الخامس ان
هذا منقوض بدليل الاقتضا وهو دلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب واما الوجه الرابع فضعيف
هلام

ايضا لانا لا ندعي اشعار مطلق التخصيص بالذكر بنفي الحكم عما عداه بل تخصيص الاسم المطلق او العام
المذكور محققا او مقدرا بصفة تخص بعض الافراد ومثل هذا التخصيص لم يوجد في تخصيص الاسم بالذكر
ومثال ما ذكر قوله صلى الله عليه وسلم زكوا من الغنم السائمة فان اسم الغنم مذكور محققا وهو اما عام عند من يرى
ان الالف واللام للاستغراق او مطلق ثم انه رتب الحكم على صفة توجد في بعض افراد الغنم دون بعض
ومثال ما يكون الاسم مذكورا مقدرا قول القائل زكوا عن السائمة فان اسم الماشية يكون مذكورا مقدرا
ولذلك في قول القائل اكرموا الرجال الطوال واكرموا الطوال بعضهم هذا الفرق فنحن ندعي الدلالة في هذا
النوع من التخصيص لا مطلقا وهو الذي يشعر بنفي الحكم عما عداه لان الحكم لو كان شاملا لجميع افراد الغنم لكان
الاقتصار على ذكر الغنم اولى من التلفظ بتلك الزيادة لان الاقتصار على ذكر الغنم اخصر ومطابق للحكم الواقع
وليس فيه ايهام لغير الواقع لانه يوهم نفي الحكم عما عداه ولا شك ان هذا الايهام وان احتملنا في الكلام ويوهم
ايضا التعليل بتلك الصفة وعلى هذا التقدير كل ذلك غير مطابق للواقع والاصل استعمال كل ما يتلفظ به على
فائدة وخاصة اذا كان المتكلم حكيما ويلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه فالمتكلم لا يتلفظ بمثل هذا التخصيص
الا وهو مريد نفي الحكم عما عداه ولما صار مبنى هذا الاستعمال على هذا المعنى صار ذلك دالا عند المستعملين بمنزلة
ان فهم هذا المعنى من هذا النمط من الكلام لمن له ذوق سليم وطبع مستقيم وحاصله ان ذلك عرفته بالجبلة لان
هذا التخصيص وان كان نادرا من اللغات للذي طباع العرب الذي فهم معانيها وذاق الكلام وانواع تراكيبها
اوردوا ... فلا يقاس بهم غيرهم والقول بالمفهوم منقول عن علماء العربية المعتبرين كان عن
ابي عبيدة والاصمعي وخلان غيرهم من العجم المذكورين لا يوازي ذلك واما النقض بقولنا زيد الطويل
... حمله صور الخلاف لان زيدا وان كان علما والعلم ليس له افراد لكن المسمى به كثيرون وذكر الطول
مميز عن الباقين فصار زيد في مثل هذا الكلام المتواطئ الذي له افراد فتخصيص الطويل بالذكر بنفي الحكم
عن زيد القصير قال رحمه الله احتج المخالف بوجوه الى اخره اقول نختار الوجه
الاول ونفرق بان الوجه الاخير ... المجمعون لانا نثبت هذه الدلالة وسبب الاستعمال لهذه
الفائدة لا يكون وجه معقله فنقول اولا اثبات الدلالة في العرف معلومة لا ثبات هذه الدلالة في
اللغة لان الاصل عدم ... ان علمنا هذا اولى فانه يجب حمل كلام الشارع على الحقائق
الشرعية ثم على الحقائق العرفية فان لم يوجد شيء من ذلك حمل على الحقائق اللغوية لكن المراتب لا يليق
ان نجعل الوضع العرفي وسيلة الى الوضع اللغوي بل اذا ثبت الوضع العرفي كان ذلك كافيا في الحمل عليه
بل لو قال بعد ذلك في العرف فيحمله في الشرع لان الاصل عدم النقل من العرف الى حقيقة اخرى كان

متبعيا الشارع لانا لا ندعي وضع هذا اللفظ في اللغة لافادة هذا المعنى وانما ندعي استفادتها
من الدلالة الا لمن ... ذلك رحمه المستعملين من اهل تلك اللغة فيكون هذه الدلالة بعد الوضع عقلية
عرفية لا لغوية فمتى اثبتنا هذه الدلالة في العرف فقد تم مرامنا واما المثالان المذكوران من المسلم الطويل
واليهودي الميت فالامر كما نقله فان اهل العرف يستهجنون من هذا الكلام ويعدون قائله ... من الكلام والنقص
فالطويل ... واليهودي خالف العادة ولذلك يعللون في حكم العادة ان التعبير ... والمسلم
الميت ايضا لا يبصر ففهموا ان فائدة التعبير هي نفي الحكم عما عدا المذكور فاداه ثبوت الحكم فيما عدا
المذكور واحتج استهجنوا التعبير وعدوه ردا ولغوا قوله فان ضحكهم لانه بيان الواضحات قلت
... يشعر بان هذا احد الواضحات لان علم ... ان القصير من الواضحات وهو لحمقه تكلم بما يدل على انه
... او انه لو اقتصر على قوله الانسان ... والميت لا يبصر ... من الواضحات ومع هذا لا يستحسنون من هذا
ولا يصلحون مثل ... الاول لانهم لا يعللون مثل ما عللوا به الاول وكل ذلك يقتضي ان ما ذكرنا من الدلالة
من المتبادرات الى افهام اهل العرف قوله في الفرع الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس الى اخره
قلت الاولى ههنا التفصيل ففي قوله في سائمة الغنم زكاة نفي الزكاة عن معلوفة الغنم فقط واما
في قوله في السائمة زكاة نفي الزكاة عن المعلوفة في جنس المواشي ولا يقتصر على معلوفة الغنم قال
رحمه الله مسألة الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به الى اخره اقول ما كان مقدمة للمامور به
شرطا قد يكون مقدور المكلف وقد لا يكون فما لا يكون مقدورا فالامر بالمشروط انما يتوجه حال حصول
ذلك الشيء واما الذي يكون مقدورا فان كان ... للشيء ... في الذهن ... المكلف حال سماع الامر ...
... الى ذلك الشيء ويعلم ان الاتيان بالمامور به ممتنع بدون الاتيان بتلك المقدمة فههنا الامر بالمشروط
امر بتلك المقدمة وان لم يكن ... نعلم كون المامور به موقوفا على تلك المقدمة بالعقل
كالحج بالنسبة الى الافاقي فانه يعلم بالعقل ان ذلك موقوف في حقه على قطع المسافة وانفاق المال
وما يعلم ذلك من جهة الشرع كتوقف الصلاة على الوضوء ففي هاتين الصورتين ... المقدمة لا يكون
... ذلك الامر بل بالمركب من الامر والعقل او من الامر والدليل الشرعي ... اشتراط الوضوء في
الصلاة فيجب ان يقال ان هذا الامر غير متوجه على المكلف على كل حال بل حال ما يعرف توقف المامور به
على الشيء الذي هو شرط ومقدمته ولا يكون الامر امرا مطلقا ولا يخلص عن السؤال الذي اوردنا واما
ابطال ما ادعى الواقفية من ... توجه الامر حال حصول الشرط فان يلزمهم اجزاء المامور به
لان المامور به قد يكون مركبا من امور لا يلزم من وجود بعضها وجود البعض ولو كان الامر ... ذكروه

لزم ان يكون حصول المامور به شرطاً في توجه الامر اذ ليس بعض الاجزاء اولى من بعض ولا يرد الامر بتحصيل
الشي الذي يكون خارجاً عن المامور به الا بعد حصوله وذلك محال لانه لو لم يسقط ما ذكرنا المعنى الذي يكون
خارجاً عن المامور به ولا يكون لازماً له ههنا وعند ذلك يحتج عليهم بما ذكرنا من التقرير ثم انه فرع على هذه
المسئلة فرعين الى قوله في المعقل بيع اقول لا نسلم ان الطلاق وقع بارادة واحدة منهن فقوله الطلاق وقع
متعين ولا يقول الا في محل متعين قلنا محل الطلاق يجب ان يكون متعينا في نفس الامر لا في علمنا وانه لذلك كان
الطلاق بائن والطلاق الواقع في الخارج لا بد وان يقع في محل متعين في نفس الامر والدليل على ان الطلاق بائن
وجهان احدهما انه وجد مباشرة القادر على التصرف في محل يملكه فيعد ولا يعود الا بوقوعه في الخارج منجزاً اذ لم
يعلقه على شرط بل اوقعه منجزاً فلو لم يقع كما اوقعه لا يكون التصرف فاذا الثاني انه لو لم يكن الطلاق بائنا
في الخارج لكانت الزوجة باقية مع كل واحدة منهما ولو كان كذلك لما اجبر على الطلاق لان الدليل دل على اجبار
الاثنان المعصوم على ازالة [illegible] وحاصله ملك النكاح وحيث اجبر دل على ان الطلاق بائن باحدهما ولا
يتصور ذلك الا اذا كانت متعينة في نفس الامر الا ان الاشتباه عندنا فان قلت لو كان كذلك لوجب ان لا يكون
مخيرا في تعيين المطلقة لانه قد اختار المنكوحة للطلاق والمطلقة للنكاح قلت لا نسلم تصور ذلك لان الله
تعالى عالم بالمآل بهذه الاحوال والاختيارات والقدر والدواعي الى الافعال [illegible] فامتنع ان يحصل فيه
داعية الى اختيار المطلقة للنكاح بل لا يحصل داعية التعيين الا على وفق الواقع وما هو في علم الله تعالى واما المنع
من الوطي فليس ذلك على الاطلاق بل اذا وطي احديهما ان الطلاق في الاخرى لان التعيين اليه والظاهر انه لا يطأ المطلقة
بل المنكوحة قوله ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه قلنا نعم والله يعلم الاشياء قبل وقوعها ومع وقوعها
وبعد وقوعها فالله تعالى عالم بالنكاح بين الزوجين وبان الزوج سيوقع الطلاق بين الزوجتين ويقع الطلاق على
واحدة منهما وفيما بعد يعينها او يموت هو ولا يعينها [illegible] للمعلوم له لا يخفى عليه خافية ودللنا على نزول الطلاق
فلا بد من تعيين محل الطلاق فان قلت فهلا قلت مثل ذلك في الواجب المخير لان الله تعالى عالم بما ياتي به فيكون الواجب
هو في نفس الامر وفي علم الله الذي لا يشتبه علينا قلت لا شك ان الله تعالى عالم بانه سياتي او ياتي بالبعض او ان
اتى فهو يعلم انه ياتي باي واحد منها فاتى الذي لا اتيان والوجود ما ينسب الينا وهنا لم يجد دليلا يدلنا على تعيين
واحد للوجوب في نفس الامر لان الواجب لم يعرف الا مبهما ولا يتعلق به شيء يستدعي وقوعه في الخارج حتى يقول
انه تميز في الخارج لا بد وان يكون متعينا واما ههنا فقد بينا الدليل وهو نزول الطلاق وان ذلك لا يتاتى الا في
معين في نفس الامر قال رحمه الله المسئلة السابعة في ان الامر بالشيء نهي عن ضده الى اخره اقول لعله
يريد بدلالة الالتزام ههنا معنى اعم مما اراد به في بيان اللغات [illegible] ايضا لان الاصطلاح

في دلالة الالتزام هو ما يلزم اللفظ دالاً على لازم المسمى الذي هو خارج عن المسمى الذي لا يدخل في التزام واما دلالته
على الامور الداخلة في المسمى فيسمى دلالة التضمن وههنا لا شك ان المنع من الترك داخل في ماهية الوجوب فكان
دلالة الامر عليه دلالة التضمن دون الالتزام فلعله اراد بدلالة الالتزام ههنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم من اللفظ
غير المسمى سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه فصح ما ذكره ثم ههنا انه معروف بان النهي يوجب الانتهاء المستمر في جميع
الازمان من اسداء النهي والانتهاء عن الترك في جميع الازمان انما يتصور بالاتيان في جميع الازمان فلو كان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ترك المامور به يلزم ان يقال يقتضي الامر الاتيان بالمامور به دائما والامر عنده لا يقتضي التكرار فليس فان
هذا النهي الذي يقتضيه الامر لا يقتضي الانتهاء المستمر بل مرة واحدة قلت فهذا لا يكون نهيا حقيقة ولئن سلمنا
لكن المكلف لا بد وان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ما نهي ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمامور به فيجب ان
ان يقال الامر يقتضي الاتيان بالمامور به في الحال فيكون الامر مقتضيا للفور وقد التزم ذلك وسعد ان يقال نهي عن
الشيء وجزاؤه الاتيان بالمنهي عنه عقيبه ثم من هذا يعلم ان طالب المامور به ناه عن تركه فيجب الانتهاء عن الترك في
الحال فيجب الاتيان في الحال فيكون الامر مقتضيا للفور ويجب على المولف ان يعترف به قال رحمه الله المسئلة
الثامنة ليس من شرط تحقق العقاب على تركه الى اخره اقول قوله خلافا للغزالي فيه نظر لانه رحمه الله
لم يقل ان الواجب هو الذي يتحقق العقاب على تركه بل قال في المستصفى في موضع الواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه
وقال في موضع اخر اقتضاء الفعل ربما يكون مع الترجيح فان قرن بالترجيح اشعار بعقاب على الترك فهو الواجب والا
فهو الندب وكيف في هذا انه جعل من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك ثم قوله بعد ذلك والعجب منه انه انما
اورد هذه المسئلة بعد زيف ما قيل في حد الواجب الى اخره اقول انه لم يذكر شيئا من هذا لكنه شرع
بعد ان ذكر في الواجب ما نقلنا عنه في حكاية ما قيل في حد الواجب وما اعترض به على حد وهم ونقل عن بعضهم
انه قال الواجب هو الذي يعاقب على تركه ثم قال وورد عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ثم نقل
عن القاضي بان الواجب هو الذي يذم على تركه ولم يتعرض لانه مرضي به او ليس الى ان قال قال القاضي لو اوجب الله
علينا شيئا ولم يتوعدنا بالعقاب على تركه لكان واجبا لان الوجوب بالحاجة لا بالعقاب على تركه ثم ههنا اعترض
عليه وقال هذا فيه نظر لان الوجوب لا يتقرر في حقنا الا بالترجيح الذي يمنع من الاخلال الى اخر كلامه وكل ذلك
يدل على انه ما ارتضى الحد الذي ذكره القاضي وان الوجوب عنده لا يتقرر الا بالتوعد بالعقاب على تركه ويجوز
ان يتوعد ويعفو لان التوعد هو اشعار الخطاب بذلك [illegible] جاز ان يكون المراد ليس هو الحقيقة بل في العموم
المخصص والظاهر هو المأول وهذا كلام حسن لا مناقضة فيه ومن طالع كلامه علم انه لم يذكر شيئا
مما نسب اليه في هذه المسئلة بل يقول المولف هو الذي يرد عليه الاشكال في هذا المقام لانه قرر قبل

هذا ان تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب ثم كل واجب مامور به فتاركه يكون عاصيا ومستحقا للعقاب
وعلى هذا صار استحقاق العقاب على الترك جزءا من ماهية الواجب وما ذكره هاهنا يخالف هذا وكان مناقضا
وايضا فانا نقول عقاب الله له مراتب كثيرة ومنها الادنى ومنها الاكبر واي عذاب يتعلق بترك الواجب صدق
عليه انه متعلق العقاب واما الذي ذكره في حد الواجب فلا بد ان يفسر بمكروه لانهم ان فسروه بامر ليس بمكروه
فلا يكون الفعل الذي يتعلق هذا الذم بتركه واجبا لانه اذا لم يتعلق بتركه مكروه فلا منع من الاخلال به اصلا
وان فسروه بمكروه فهو نوع من العقاب وليس من شرط العذاب والعقاب ان يكون بعد الموت وفي دار الاخرة بل في
الدنيا انواع من العذاب كما قال الله تعالى ولنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر وهذا العذاب الادنى
الذي يرجى به الرجوع يحتمل ان يكون في دار الدنيا فهكذا المسئلة صار مندرجا فيما ذكر في حد الواجب فاي فائدة
في افرادها بالذكر قال رحمه الله الوجوب اذا نسخ بقي الجواز الى اخره اقول الكلام
الغزالي اتجاه قولي لانا لا نسلم ان الامر اقتضى مجموع الامرين بل الذي يريد الجزء الواحد منه وهو الحرج
على الترك لا يكون لحكم الامر بالكلية بل هو كالمخصص بالقياس الى اللفظ العام ولهذا جاز ان يقترن بالامر
مثل ذلك فان الله لو امرنا بشي بصيغة افعل واقترن بالصيغة ما يدل على انه لا حرج في تركه حملناه على الندب
ولو كان هذا نسخا لما جاز اقترانه به لان الناسخ من شرطه ان يتراخى واذا علمت ذلك فنسخ الوجوب لا يتصور على
هذا الا برفع الجواز فلمن قال اذا ما جوزوا زوال هذا القيد بعد ان يسمى ذلك نسخا او لا وما اذا قرن بالامر
ما ينفي هذا القيد فلست نفي النزاع في هذا ولعل الغزالي لا يسمي نسخا بل يسمي بالنسخ ما يرفع حكم الخطاب بالكلية
ويصير النزاع لفظيا الا ان الغزالي رحمه الله ليس يمنع من هذا الوجه بل قال الجواز المرادف للمباح
وهو ما استوى طرفاه وهذا بعيد اذ لو صح هذا الواجب بل الندب اولى ان يجعل جزءا من الواجب ومع ذلك
لا قائل بانه اذا نسخ الوجوب بقي الندب والله اعلم بالصواب قال رحمه الله النظر الثاني
من القسم الثاني من كتاب الاوامر والنواهي في قوله والمفضي الى المحال محال اقول الكشف
عن محل النزاع انما يتحقق اذا ميزنا بين الممكن الذي لا يقع وبين الشي المحال في نفسه فنقول المحال
والممتنع هو الذي اذا تصوره الانسان حكم عليه بمجرد تصوره وتصور القضية بانه ممتنع لذاته او قام البرهان
على انه هكذا الممتنع لذاته واما اذا لم يكن كذلك بل العقل يجوز وقوعه بالنظر الى ذاته لكنه لا يقع لاسباب
خارجية فيمنع منه فذلك لا يقال لذاته ممتنع مثاله ان العاقل اذا تصور الانسان وتصور الطيران
الى جو السماء ونسب هذا الى الانسان بانه هل يقدر على الطيران وهو ان ذلك مما يقطع بانه ان
هذا ممتنع الوقوع لذاته وكذلك اذا نسب اليه انه هل يمكنه ان يجمع بين السواد والبياض حكم بالاستحالة وانما

اذا تصور الانسان وتصور صنعة الكتابة الحسنة لم يحكم بالامتناع لكونه انسانا ولو نهاه انه ولا يقوم على هذا برهان
اصلا بل ربما قام البرهان على كونه انسانا وعلى كونه كاتبا ولو فرضنا انه مات انسان ولم يتعلم صنعة الكتابة اصلا
لم يقل ان الكتابة كانت ممتنعة الصدور عنه لذات الكتابة ولا لذاته بخلاف الطيران ولو ان انسانا كلفناه بالطيران
يقال كلفه بالمحال لذاته ولو كلفه بفعل الكتابة وفعلها لا يقال انه كلفه بما لا يطيق لان امكان صدورها منه قائم واذا
عرفت هذا فنستفسر المولف عما يعنيه انه ما الذي يعني بقوله تكليف ما لا يطاق جايز يعني به ان الله قد يامر بما لا
يقع وياتي به المكلف لاسباب معارضة تمنع من الانسان جهة الفعل وان كان يعني به ان الله قد يامر بما يكون ممتنع
الصدور من الشخص امتناعا ذاتيا كما شرحناه فهذا ممنوع ونطالب بالدليل على هذا فان جواز هذا ابطال
اكثر قواعد الشرع ومع ذلك نقول قوله جاز عندنا نعني به نفقة بدل الجائز لكن الغزالي ليس منه وايضا
مخالفوه لم يحصروا في المعتزلة بل جل الفقهاء واقوى منازع هو الشافعي وان عني به اصحاب الشافعي وان فعي
فليس كذلك فانه يقول بجواز هذا بل لعل مراده الاشعري ومن ينتمي اليه ثم نقول اجازي المسئلة التي قبل هذه
ان الامر بالشي امر بما لا يتم ذلك الشي الا به وانه يناقض القول بتكليف ما لا يطاق لجواز ان يامر الشرع بالصلوة
وينهى عن الوضوء وشرط الوضوء في الصلوة والنهي عنه لا يكون مامورا به ولا يلزم ورود الامر به اما الدليل الاول
فنسلم ان الله تعالى امر الكافر بالايمان لكن لم قلتم ان صدور الايمان من الكافر محال عقلا بل نعرض ذلك في زمانه لم
يومن فلما لكن بينا ان صدور الايمان منه كان ممكنا لذاته من حيث انه انسان فهيم قد اوتي العقل والسمع والبصر
لكن اتفقت اسباب من خارج منعت منه كما سبق في الامتناع عن تعلم صنعة الكتابة قوله ما علم الله امتنع وقوع
خلافه قلنا نعم يمتنع وقوع ان يقع خلاف ما علم الله على الوجه الذي علمه لكن الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه
فيعلم ان هذا لا يقع لكونه ممتنعا لذاته وان ذلك الشي الاخر لا يقع لكن لا لكونه ممتنعا لذاته بل لانه يمنع منه
سبب من خارج وان كان هو ممكنا من حيث ذاته وهاهنا لم قلتم ان الله يعلمه ممتنع الوقوع لذاته حتى يكون محالا
بالتفسير المذكور بل يعلمه ممكن الوقوع لذاته ممتنع الوقوع لاسباب اخر خارجية ومثل هذا لو قيل صار ممتنعا
لذاته يلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال فلمن قال اذا علم الله امتناع صدور الايمان منه سواء كان ذلك الامتناع
لذاته او لغيره امتنع صدوره منه فتكليفه به تكليف بالمحال وايضا فتكليف من لا يعقد فائدة واذا ورد التكليف حيث
لا يعقد فائدة يتعلق بالانسان بالمامور به جاز ان يرد ايضا بما هو محال لذاته قلنا الجواب عن هذا يتوقف على
اسرار غامضة يعسر شرحها بالتفصيل هاهنا لكنا نشير اشارة خفية الى ذلك فالمحقق لا يخفى عليه الرمز وذلك
لان ما يكون امتناعه لا لذاته بل للغير لا ينفي الامتناع ابد الاباد لامكان انفكاك ذلك الغير واجتماع سبب الوقوع في
بعض الاطوار والازمان وان لم يقع في زمان معين ثم قد علمت ان المخاطب بالايمان هو الروح والنفس الباقية فان لم

لحصل لها اسباب الايمان في بعض الاطوار لاجل ان نفع القنوط والياس عن ذلك بالكلية بل عافر الذنوب جميعًا
بغفر الكفر والشرك من المسرفين على انفسهم بان انفقوا وازاله اسبابها ومرحله الاسباب تكليفهم بالايمان
وبعثهم على تمكنه الى ان يزول عن النفس الرديله المانعه من وقوع الايمان وتحصل الايمان على مقتضى الامكان واجتماع الاسباب
وشل هذا الاساس في التكليف هو بمشروع لذاته فلهذا وقع واطلع على الشئ من الياس في انه يعلم ان الدليل الثاني
والثالث من هذا القبيل واما الدليل الرابع فقد سبق الكلام فيه في المقدمات واما الدليل الخامس فاقول
لم لا يجوز ان يتوجه عليه التكليف حال استواء الداعي وحال ما لا يكون له داعيه الى الفعل اصلا ما ومعنى توجه ... فيه
الداعي الى الفعل فيصدر منه ترجيح الفاعليه على التاركيه فيصير ممتثلا بداعيه حدثت فيه من التكليف ان لا
ولا يكون توجيه التكليف حال استواء الداعي تكليفا بما لا يطاق قوله عند الرجحان يصير الفعل واجبا قلنا ولكن
من ترجيح الفاعليه على التاركيه بسبب داعيه اوجدها الخالق فيه بواسطة التكليف لا يكون واجبا لذاته حتى يمتنع اسناده
الى فعل العبد ومثاله في الشاهد ان العبد قد يكون غافلا عن ان يشتري الماء لسيده ولا يبقيه ولا داعي عنده الى
ذلك ثم اذا طلب منه السيد الشئ حدثت فيه داعيه من طلب السيد وتلك الداعيه هي التي حملته على ترجيح
الفاعليه على التاركيه فوجب صدوره والنهي منه لا لذات الشئ بل ترجيح العبد بسبب تلك الداعيه التي احدثها
السيد فيه بواسطة الطلب واذا فهم هذا المعنى علم سقوط هذه الشبهه ثم نقول ايضا لو صحت هذه
المقدمات لزم الجبر في افعال الله تعالى وان لا يكون هو مختارا في افعاله لان اختياره اما ان يكون
حال استواء تعلق الاراده والفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر ويلزم جميع ما ذكرتم واما
الدليل السادس فاقول ما الذي يريد بقوله ان افعال العباد مخلوقه لله تعالى ان اراد به انه لا يتوسط
للعبد في ذلك بوجه وان الفعل الذي يصدر عنه بقدرة مخلوقه فيه قائمه به وداعيه فيه مستنده الى ايجاد
الله تعالى فيه بل هو كالحجر الذي ينحدر من العلو والشجر الذي يميله الرياح فذلك باطل بالبديهه ونعلم للعبد
اختيارا ورويه في هذه الافعال التي تصدر عنه ليس ذلك في حركة الحجر ولا في حركة الشجر ولا حركه المرتعش
وان اراد به القدره التي للعبد على الفعل والداعيه التي فيه مستند الى ايجاد الله تعالى فذلك مسلم وهذا لا
ينافي اضافة الفعل الى العبد ولا ينافي ورود التكليف وقد ذكرنا ان الداعيه لا تحصل في العبد الا بواسطه
التكليف وبذلك تحدث فيه داعيه ترجيح الفاعليه على التاركيه فيختار الفاعليه وبانضمام الاختيار الى
القدره المخلوقه فيه يحصل الفعل فيكون ذلك الفعل مقدورا له وصادرا منه واستند الى التكليف ولا
يكون التكليف تكليفا للعاجز ولا خاليا عن الفائده وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه واما الدليل
السابع فاقول قوله القدره صفه متعلقه مسلم ولكن قوله لا يجوز ان يكون متعلقها المعدوم ممنوع

بل المعدوم يصلح ان يكون متعلق القدره بان يخرج من العدم الى الوجود والموجود ايضا يصلح ان يكون متعلق
القدره بان يعدمها او تغيير من حال الى حال والتعلق امر نسبي يجوز حصولها بين موجودين ومعدومين
وموجود ومعدوم ولا امتناع في شئ من ذلك ثم نقول لو صح ما ذكره يلزم نفي القدره عن الله تعالى والقول
بحدوث القدره فيه عند خلق كل شئ وكل ذلك محال بيان ذلك ان القايل يقول لم لا يجوز ان يكون القدره
على خلق الحوادث قديمه لله تعالى لان هذه الحوادث لا شك انها معدومه في الازل والمعدوم لا يصلح ان
يكون متعلق القدره لما قرر واذا لم يكن للقدره متعلق امتنع وجودها فامتنع وجود القدره القديمه
واما ان لا يثبت له قدره اصلا فيلزم سلب هذه الصفه واما ان يثبت له عند ايجاد كل حادث قدره
فيكون حادثه فيلزم ان يكون قدرته حادثه واستحاله كل ذلك بين واما الدليل الثامن فاقول مع اعترافه
باشكال هذين الوجهين لنفكرهما واستدل بهما مع انه لم يبين موضع الغلط فيه وحل ذلك ان يقال لم
لا يجوز ان يقدر على الفعل زمان وجوده قوله ان ذلك ايجاد للموجود ماذا تعني به ان عنيت به انه ايجاد لما
هو موجود بدون هذا الايجاد او تعني به انه يكون ايجادا لما هو موجود بهذا الايجاد او تعني به شيئا اخر
والاول ممنوع بل هو ايجاد للشئ الذي وجد بهذا الايجاد وبهذا التاثير بحيث لو لا هذا التاثير لما وجد
وان اراد به الثاني فذلك مسلم ولا امتناع فيه لان الاثر لا بد ان يوجد مع تاثير المؤثر زمانا وان اراد به
معنى ثالثا فلا بد من بيانه واما الدليل التاسع فاقول هذا ايضا مغالطه ولا نقول هذه
الايه تطبيق لمعرفة الوحدانيه ويجوز ان يكون المامور عارفا بالله ولا يعرف الوحدانيه فيامره بمعرفه
الوحدانيه التي هي مثل التوكل وساير الخيرات ولا امتناع في ذلك ولا دور ولو نظرنا الى مطلق الامر
بالمعرفه لم يلزم من ذلك ما يدعيه وذلك لان معرفة الله تعالى لها اصل ولها كمال وبينهما مراتب لا تحصى
اما اصل المعرفه فهو الجزم بوجود خالق وهذا فطري لنفوس البشر ان لم تشوشها الشبهات
وما يميل اليه الاهوا ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكذا قوله افي الله شك فاطر السموات
والارض واما كمال المعرفه فذلك لله تعالى واما فيما بين المرتبتين فالخلق مراتب متفاوته فيها بحسب
استعداداتهم وقابليتهم لقبول الفيض فمن له اصل المعرفه اذا امر بتحصيل الزياده حتى يتوجه الى تحصيل
الرتبه التي فوقها لا يلزم منه محال كما تحدى به الله تعالى تكليف المؤمن بالايمان لان الايمان ايضا له مراتب
متفاوته واما الدليل العاشر فاقول اما اولا فهذا على خلاف البديهيات فيكون مردودا لان
كل احد يعلم بالبديهه من نفسه قد يكون جاهلا بتصور ماهيه شئ مثل من سمع لفظ الجن والملك والنفس والروح
وغيرها فيعلم ان هذه الالفاظ لها معان في الجمله لكنه ليس يتصور تلك المعاني ويشتاق الى ادراكها وتصورها ...

هذا السوق على السوالم العالم بما اذا ذكر العالم له حدا لهذه الاشيا او ربما حصل له تصور لم يكن قبل ذلك
وارتسمت في نفسه هيئة وصورة لم تكن مرتسمة قبل ذلك فحصل له هذا التصور بالكتابة ويجوز ان يتوجه
الامر بهذا القدر وايضا نقول مثل ذلك في التصديقات فان من تصور طرفي قضية مثل قولنا العالم مخلوق ومحدث
ووصل الذهن مترددا في اثبات الحدوث للعالم وسلبه عنه فسعى في تحصيل الدليل حتى حصل امرا اخر وهو كون العالم
ممكنا ومفتقرا الى ما يوجده ويكونه وربط هذا الامر مع طرفي القضية حتى حصل عنده مقدمتان
هكذا كل جسم ممكن مفتقر الى الموجد وكل ممكن ومفتقر فهو مخلوق محدث حصل له العلم بان العالم حادث
مخلوق ومحدث فاذن حصول العلم بامكان تحصيل هذه العلوم ضروري لا يمكن انكاره ولكن ما تقرر خلاف
ذلك لكون شبهه مغالطية مردودة ثم انا بينا الغلط فيها في مواضع سيما ان نقول اذا كان الشي متصورا
من وجه دون وجه لم لا يجوز ان يصير الوجه الذي ليس بمتصور ولا حاصل مطلوبا ومكتسبا بسبب الوجه الذي هو
متصور لما بينهما من الارتباط بشي واحد كما ذكرنا من الامثلة وما ذكره في ابطال هذا فغير سديد لان غير الحاصل اذا كان
مرتبطا بشي حاصل امكن طلبه وتحصيله ولا امتناع فيه والموضع الثاني نسلم ان التصورات ليست مكتسبة
لكن التصديقات لم لا يكون مكتسبة قوله ان تلك التصورات اما ان يكون بحيث يلزم من مجرد حصولها
في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها الى بعض قلنا ليست كذلك الشبهة بحيث لو ترتبت ترتيبا خاصا على وجه خاص
حصل حكم الذهن بنسبة بعضها الى بعض بالنفي او بالاثبات وهذا الترتيب يكون من فعل المكلف فما يحصل الحكم
في الذهن يكون حاصلا بتحصيله قوله يكون واجب الحصول قلنا نعم ولكن بسبب حضور تلك التصورات
على الوجه الخاص والترتيب المعتبر وذلك لا ينافي ان يكون واجبا وحاصلا بسعي منه في تحصيله فهذه الترتيبات
يحصل له بهذه الواسطة التي هي فعله واما النظريات فلذلك وهو الموضع الثالث الذي يريد ان يتكلم عليه
ونقول اذا رتب هذه البرهانيات على ترتيب خاص يجب حصول علم اخر ويسمى ذلك نظريا ويكون مكتسبا لان
هذا الترتيب الخاص انما صدر عنه قال رحمه الله المسألة الثالثة في ان الاتيان بالمامور به يقتضي
الاجزا الى اخره اقول الامام الشيعي محل الخلاف لان من يقول ان الامر من حيث هو امر لا يدل على
الاجزا ولا يقتضي الاجزا لان الامر دل على طلب الماهية وحدها انه ما دل على التكرار وسائر القيود كذلك على عدم
التكرار وعدم سائر القيود فلو علم انحصار المامور به في المرة الواحدة من غير قيد اخر فانما يعلم ذلك من دليل اخر
ثم يقال اذا اتى بجميع ما امر به وجب ان لا يبقى الامر وهذا مما لا يدل عليه الامر بنفي او اثبات فان كان
مراد ابي هاشم رحمه الله بقوله هذا فالحق معه وان عنوا بقولهم ان الاتيان بالمامور به اذا علمنا ان الامر لم يقتض
غير هذا او قد اتى بجميع ذلك فهذا الاتيان يقتضي الخروج عن العهدة فهذا حق لا ينكر ولكن هذا غير مستفاد م

صيغة الامر بل من خارج ولما لم يثبت وقع الخلاف فيه في هذه المسألة صار الاحتجاج والاعتراض مبنيا في
عبارته قال رحمه الله المسألة الرابعة الاخلال بالمامور به الى اخره اقول اما الوجه الاول
فنسلم ان الامر الذي اقتضى ذلك الاتيان بالفعل يوم الجمعة مثلا ولم يغير يوم الجمعة من الازمنة التي
يجب وقوع الفعل فيها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يبقى مقتضيا للفعل اذ ليس من ضرورة اقتضاء الامر للفعل
اقتضاؤه الفعل في زمان معين بل يقتضي الاتيان بالفعل واما ايقاع الفعل في زمان فذلك من ضرورات الاتيان
بالفعل اذ لا يمكن ان يكون ذلك الا في زمان واما تعين الزمان فذلك مستفاد من دليل اخر اذا لم يكن في الامر تعين
الزمان واذا سلمنا ان الامر بايقاع الفعل في يوم الجمعة لم يتناول غير يوم الجمعة من الازمنة فقد سلمنا موجب
ما ذكره لكن لا يلزم ان لا يبقى الامر مقتضيا للفعل بعد ذلك لان اقتضاء الامر الفعل قد يتصور بدون اقتضاء ايقاعه
في زمان معين واذا تصور ذلك لم يلزم هذا الاحتجاج دلالة ولئن قال اذا سلمت ان مطلق الامر يقتضي الزمان
فاذا فات الزمان وتعذر تعذر بقاء الامر لتعذر مقتضاه قلت مقتضى الامر مسمى الزمان الذي هو من ضرورات
فعل المامور به لا الزمان المعين والمتعذر انما هو الزمان المعين فلم يتعذر ما هو مقتضى الامر ولا منافاة هناك
فيبقى الامر مقتضيا لفعل المامور به فثبت ان هذا الوجه احتجاج فيه اما الوجه الثاني فضعيف
ايضا اما اولا فلانا نسلم او امر الشرع لم يستعقب وجوب القضا تارة واما صلوة الجمعة فالواجب هناك
احد الامرين على الترتيب اما صلوة الجمعة في الوقت المحدود بالشرائط المعدودة او الظهر عند تعذر ذلك
اما الفوات او لسبب اخر هذا هو الاصل الواجب لان الواجب الاصلي على ما قيل هو الظهر وجعلت صلوة
الجمعة بدلا عنها ومعلوما علتها فان تعذرت وجب الرجوع الى الاصل وهو الظهر والظهر تقضي من غير ريب
فعلى هذا امتنع واحد في الشرع لا قضا له واما ثانيا فنقول قد يتخلف المقتضي عن المقتضى لمعارض وذلك
لا يقدح في الاقتضا ويكون ذلك حاصلا في الاصل لا معارض فلا زال تمام الدلالة على اقتضا الامر للفعل اذ ما ذكرنا من
اقتضا الامر لا يشك فيه من وجه ولا يمكن انكار اقتضائه وان تخلف المقتضى عنه في صور كثيرة ثم نقول هذا
مناقض لما اختاره فيما قبل هذا من ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لكن الجواز بعض مقتضيات الامر ولا يلزم من رفع
مجموع مقتضى الامر رفع هذا الجزء لجواز ان يرتفع بارتفاع الجزء الاخر وهو المسألة بعينه فاذا ههنا الاتيان
بالفعل مطلقا بعض مقتضيات الامر الوارد في زمان معين فاذا فات الزمان وتعذر ايقاعه في الزمان
المعين لا يلزم منه ان يرتفع اقتضا الامر للفعل مطلقا بل هذا الاستدلال في هذه الصورة اقوى لتعين الجزء
المتعذر وهو الايقاع في الوقت المخصوص ولا يكون متعرضا للجزء الاخر فهو اقتضا الامر للفعل مطلقا ثم نقول
الامر المجرد الذي يستلزم وجوب القضا اليه اما ان يقال هذا الامر ورد وتجدد عند فوات الواجب حتى

او نقال ورد امر كل من زمان الوحي الى اصحاب القضا في كل وقت والاول باطل لانه بعد انقراض زمن نزول الوحي لا يتجدد
نزول الاوامر والنواهي علينا والثاني يقتضي فوات الواجب اذ يجب ان ينتهي وجوب القضا ولا ينتظر نزول
امر متجدد ولا نعرف امرا متجددا نزل حتى يقال الذي يوجب علينا قضا صلواته وصيامه الفائتة في اوقاتها واما الثاني
فممنوع ولم لا يجوز ان يكون سببا على ان الامر الاول مع فوات الفعل عن الوقت المحدود سبب لوجوب القضا وذلك في
مثل قوله صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها فالنبي صلى الله عليه وسلم نبه على وجوب قضا تلك الصلوة لان النص عام في
النسيان وفي وقت القضا وهو عند الذكر وقد ذكرنا في المعتمد انا نمثل هذا الامر بنص الحكم والسبب في مثل
قوله اذا زنا فاجلدوه فانه يتضمن جعل الزنا سببا للجلد وفيما نحن فيه كذلك فانه جعل الامر الوارد قبل الزمان
المعين مع فوات الوقت سببا لوجوب القضا عند التذكر لكن تعين وقت القضا وهو زمان التذكر استفيد من هذا
الامر فمن قال ان القضا يجب بامر متجدد وبين بدليله ان وقت القضا انما يتعين بامر متجدد مثل التذكر في هذا الحديث
او علو الشرا او غير ذلك من الاوقات فقوله حق لان الامر الاول وان بقي مقتضيا للفعل لكنه لم يثبت دلالته على
زمان معين لايقاع ذلك الفعل فيه اذ الدلالة انما هي على تعين الزمان الذي فات وبقي الامر مقتضيا للفعل واما تعين
زمان الفعل فانما يمكن ان يستفاد من دليل اخر فهو القدر المتنازع فيه واما ان اراد بقوله هذا ان الامر الاول
سقط بالكلية ولم يبق مقتضاه لشي اصلا في القضا لحاجة الى امر اخر يستفاد منه وجوب اصل الفعل فذلك ممنوع
قال رحمه الله الامر بالماهية الكلية الى اخره اقول فرق بين قولنا الماهية الكلية وبين قولنا الماهية
كلية لان الاول مطلق يطلق على كل جزئياتها من الماهيات الكليات مثل الانسان والحيوان والفرس والضرب والبيع
وغير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت هذا الفرق فالقائل ان الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشي من جزئياتها ان كان
مراده ان هذا عين واحد من كل الماهيات الكلية اذ ليس يجب ان يكون لكل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها حتى يدل
عليه الامر بالاستلزام بل جاز ان يوجد ماهية كلية لا يكون لها لازم من جزئياتها فلا يكون الامر بهذه الماهية
الكلية من حيث هي كلية امرا بشي من جزئياتها لا بالمطابقة ولا بالاستلزام فهذا حق وصواب وان كان مراده ان الحكم
في ان كل ذلك وان الامر بشي من الماهيات لا يكون امرا بشي من الجزئيات لا بالمطابقة ولا بالالتزام فليس كذلك
فان من الماهيات الماهية ما يلزمها بعض جزئياتها لزوما ذهنيا فيكون الامر بها امرا بذلك الجزئي على طريق الاستلزام
الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اسقني فانه يفهم منه الما البارد مع ان السقي قد يحصل بغير الما الحار والبارد سقى م
وما عذب واجاج ومع ذلك ينصرف هذا الامر الى سقي الما البارد العذب لكون هذا الجزئي من السقي لازما
لماهية السقي لزوما ذهنيا حتى لو سقاه ماء حارا استحق الزجر والتاديب وانما يتصور ويفهم هذا الجزئي
لازما ذهنيا لتلك الماهية هو لكثرة الوجود والوقوع والتعارف وخصوص السبب لا لما هو لزوم الذهني بل

هو الذي اوجب اللزوم الذهني فلا نقول ان هذه الدلالة لم تكن دلالة التزامية بل للقرينة العرفية لان العرف صار سببا
لحصول اللزوم الذهني فكيف ينافي ان يكون الدلالة التزامية ثم اشتعلم ان الكلام المولف اعلاه انه يريد سلب
الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها بما ذكر من المثال معارض للدلالة الالتزامية على بعض الجزئيات
حاصلة فيه على ما سنبين فنقول البيع من حيث هو بيع وان كان ينقسم الى البيع بالغبن الفاحش والى البيع بثمن المثل
والى البيع بالزيادة على ثمن المبيع لكن البيع العادي عن الغبن الفاحش جزي من جزئياته وهو من لوازمه ذهنا لان معنى
البيع هو المبادلة ومن شرع معنى التجارة وان علانا امر وكلاما بالتجارة خطر بباله انه امر بتجارة رابحة او مساوية وكيف
ما كان امر بتجارة خاسرة من الغبن الفاحش فالبيع الخالي عن الغبن الفاحش جزئي من جزئيات ماهية البيع ومن
لوازمها لزوما ذهنيا فالامر بالبيع يكون دالا عليه دلالة الامر بهذا الجزئي بطريق الاستلزام فلا يستقيم
قوله وعن متلزم ولذلك قوله فالامر بالبيع لا يدل على ما به الامتياز لا بالذات ولا بالاستلزام واما جعله هذه
الدلالة قرينة عرفية اعتراف بالدلالة في الجملة وكون هذه الدلالة حاصلة بكثرة الوقوع في العرف لا ينافي ان يكون
الدلالة التزامية بل اكثر الدلالات الالتزامية انما تحصل بسبب كثرة المشاهدة لما في الوجود والعرف وحينئذ
يثبت انا ما قصدناه من اعترافه بدلالة العرف والقرينة العرفية وتعينه الاستلزامية قال رحمه الله المسألة
الاولى من الثالث قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يكون مامورا الى اخره اقول كلامه هذا يقتضي ان يكون الكلام
الذي هو معنى قائم بالذات قديم يكون امرا ونهيا وخبرا وهذا يناقض ما قرره ان الامر حقيقة في القول المخصوص
ولذلك قال بعد ذلك جعل الامر حقيقة في الصيغة اولى من جعله حقيقة في المعنى فان الكلام القديم ليس بصيغة فلا
يكون امرا حقيقيا ولا سيما انه لما بطل ما عليه الحشوية والنفي واوجب وقوع تكليف ما لا يطاق وقرر ان
التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق ناقض قوله ها هنا ان قولنا المعدوم حال كونه معدوما مامور به معلوم
الفساد بالضرورة لانه لا فرق بين ان يقال للمعدوم افعل او للانسان طر او اجمع بين السواد والبياض وبين
ان يامرنا بالمعدوم حال كونه معدوما فاذا كان طرها معلوم الفساد بالضرورة كان الثاني ايضا كذلك
او لا يكون واحد منهما معلوم الفساد الاعتراض الثالث انه قوله انا لا نعقل من الكلام الا الامر
والنهي والخبر مع انه فسر الامر والنهي بالصيغة وجعلهما حقيقة في الصيغة وجعل الخبر هو القول المحتمل للصدق
والكذب فقد نفى كلام النفس والكلام القديم والرابع ما زعمه من جهة عبد الله انه ان يقول
اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام وانقضاه لا مستقيم لان القدر المشترك امر ذهني اعتباري لا
يكون موجودا في الاعيان والان موقع الكلام في الكلام الموجود في الخارج انه هل امر ونهي ام لا ام نقول قوله
قال اصحابنا ليس يريد به اصحاب الشافعي فان الشافعي لم ينقل عنه هذا وانما يريد به اصحاب الاشعري فان هذا القول

منقول عنه قال رحمه الله تكليف الغافل غير جائز الى اخرها اقول تكليف الغافل عن الامر قريب من تكليف المعدوم فكيف قال الى يجوز ذلك ولم يجوز هذا ولئن قال هنا يجوز فشرطه انه انما يصير ملزمًا بالفعل بعد الوجود قلت هاهنا ايضًا كان يجوز ويلزم بالفعل بعد زوال الغفلة ولا نسلم ان الفعل الذي مشروط بالعلم فان الافعال الطبيعية وافعال الاشياء المسخرة افعال صادرة عن فاعليها ولا شعور لهم بتمام تلك الافاعيل سلمنا ذلك لكن مشروط بالعلم بالفعل بحقيقة الانسانية لكن لا نسلم انه مشروط بورود الامر به ولا منافي العاقل عن الامر الوارد به وفي الغفلة عن حقيقة الفعل ولعله مباشرته فلم قلتم انه يشترط في ورود الامر بالفعل علم المامور بورود الامر ولعل الحكمة ادا لم يعلم ورود الامر به لا يمكنه قصد الامتثال قلت هذا مسلم لكن ان الاشياء هذا الاستدلال الذي ذكره ولا تعلق له بما نحن فيه وهو قوله اذ لو لم يكن مشروطًا بالعلم لما امكننا الاستدلال بالاحكام على ان الله تعالى عالم ان هذا لا تعلق له اصلًا بما نحن فيه لانا نريد هاهنا ان يشترط ان لا يعلم ورود الامر بالفعل وغايته وتفاصيله لا ينبغي له الانسان بالفعل على وجه الاحكام والاتقان فان احدهما من الاخر قال رحمه الله المسئلة الخامسة ذهب اصحابنا الى ان المامور انما يصير مامورًا حال زمان الفعل الى اخره اقول اشكل ان الامر يتقدم ويتشاء منه الداعي الى الفعل ويتم ذلك في القدرة المتممة فيقع الفعل بها فيتقدم الامر ضرورة بل نقول ما ذكره في بيان ان تكليف الغافل لا يجوز لاعتراف بتقدم الامر على الفعل لان من شرط فعل المامور به قصد الانسان به على وجه الامتثال مع القصد بالفعل على وجه الامتثال يكون مسبوقًا بالامر وبالعلم به لا محالة والقصد اما مع الفعل او قبل ويلزم ان يكون الامر قبل الفعل لا محالة اما قوله في الاحتجاج في الزمان الاول لو امر بالفعل لكان الفعل اما ان يكون ممكنًا في ذلك الزمان او لا يكون قلنا يكون ممكنًا بالنظر الى ذاته والى القدرة الموجودة وغير ممكن بالنظر الى عدم انضمام الداعية للمامور الى القدرة لان تلك الداعية لا تصير كاملة ومنضمة الى القدرة اول الزمان ورود الامر بل يتاخر ذلك ويكون عقيبه فاذا حصلت تلك الداعية التامة منضمة الى القدرة الموجودة يتبع عليهما الفعل فلذلك يتاخر الفعل في ذاته زمان لكن لا يستقيم قوله كان في الزمان الاول مامورًا بما لا قدرة له عليه لان القدرة مستمرة في الزمان الاول والثاني وامتناع الفعل في الزمان الاول ليس لعدم تلك الداعية لا لانتفاء القدرة فلا يكون الامر امرًا بما لا قدرة عليه واذا عرفت ذلك عرفت ان ما بعد هذا من الكلام لا حاصل له ثم قوله لم يكن في الزمان الاول موقعًا البتة لشيء وليس هاهنا الا نفس القدرة اختلاف بوجود القدرة في الزمان الاول وعليه يستقيم بل نقول كان مامورًا بما لا قدرة عليه على ما نقول وجوابه هو ان في الزمان الاول لا يكون موقعًا للفعل لكن حصل القدرة مع الفعل الامر الموجب للداعية التي بانضمامها الى القدرة يحصل الفعل واندفع ما ذكره ثم نقول من جوز امر المعدوم وسماه مامورًا حال العدم والامر امرًا كيف جعل الامر قبل الفعل وايضًا فانه قرر في مواضع

مواضع من هذا الكتاب ان تاثير الشيء في الشيء حال حصوله ووجوده محال فهاهنا كيف اوجب ان يكون الامر بالفعل الذي هو طلب الفعل الذي يتقدم على اقدام الفاعل على الفعل الذي هو متقدم على الفعل يحصل مع الفعل كل ذلك متناقض قال رحمه الله المسئلة الثالثة من القسم الثاني ان النهي يفيد التكرار الى اخره اقول اختياره هاهنا يناقض ما قرره في ان الامر هل يفيد التكرار فانه قرر ان النهي يفيد الانتهاء عن الفعل ابدًا حتى قال فيه ان كون الامر مفيدًا للمرة يقتضي ان يكون النهي مانعًا من الفعل في جميع الازمان وايضًا قال في مسئلة ان الامر هل يفيد الفور والنهي يفيد التكرار فلا جرم يوجب الفور والامر لا يوجب التكرار فلا يلزم من افادة الفور حصول التناقض ثم نقول اعرف بان النهي اطلق حيث اريد التكرار به واطلق حيث اريد غير التكرار فلو جعل مع ذلك حقيقة في القدر المشترك وهو المنع من الفعل من غير اشعار بالتكرار وعدمه لاندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة لانها لما اطلقت مرة واريد بها التكرار ومرة اخرى واريد بها عدم التكرار فان كان هذا الاطلاق بطريق الحقيقة في المواضع جميعًا لزم اشتراك الصيغة بين معاني مختلفة على هذا التقدير وان كان مجازًا فيها لزم المجاز وان كان حقيقة في احدهما مجازًا في الاخر لزم وقوع الاشتراك والمجاز جميعًا ولا وجه لجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك دفعًا للاشتراك والمجاز وهما لا يندفعان والوجه الثاني ضعيف لان الاول يكون مؤكدًا قطعًا لاحتمال استعمال الصيغة في غير الاستغراق والثاني لا يكون لتعطيل لكون استعمالًا للفظ في معناه المجازي وذلك غالب الوقوع مع القرينة ثم نقول النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عن المنهي عنه ابدًا اذا تجردت الصيغة عن جميع القرائن لان هذا هو المتبادر الى افهام اهل العرف فان السيد اذا نهى عبده عن فعل ثم ارتكب المنهي عنه اي وقت كان فانه يعد مخالفًا ويستحق الزجر وايضًا لو كان يفيد مجرد الامتناع ولا يشعر بالتكرار ولا بالفور لما ذم العبد اذا اتى بالمنهي عنه عقيب ما نهاه لان الامتناع عنه بعد ذلك ممكن فلا يكون مخالفًا بهذا القدر وليس كذلك وايضًا لو كان افادة النهي مقصورًا على ما ذكره لا يبقى حاجة الى التلفظ بصيغة النهي لان الامتناع عن اكثر الافعال مرة او مرتين او اكثر يقع ضرورة لان الانسان لا يمكن ان يكون مستديمًا للفعل طول عمره بل لا بد من اوقات الترك لا محالة فلا يكون النهي الا لحمل على القرائن فانه يقتضي الامتناع عن ادخال تلك الماهية في الوجود ولا ياتي ذلك الا بالامتناع في جميع

عرم

افرادها ولا دليل الا ما يقتضي الامتناع جميع الازمان للنهي انما يقترن به قرينة تخصص ذلك الامتناع ببعض الازمنة كما تقول للطبيب لا تاكل اللحم ويريد به ما دام المرض وذلك لا يقدح في كون النهي مقتضيًا للتكرار قال رحمه الله ان قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو مفيد للفور لا محالة والا فلا اقول ان قلنا ان النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة وان قلنا انه لا يفيد التكرار ايضًا فانه يفيد الفور عند التجرد فان السيد اذا نهى عبده عن شرى اللحم او دخول الدار فاخذ عقيبه يشتري اللحم او يدخل الدار بعد ذلك يخالفه شرعًا للمولى لتخلي

ان يرجع ويعاقبه واما لو اخر ذلك الى اليوم الثاني فربما اعتذر العبد بانك بعثتني امس وما نهيتني ابدا وكلاهما لا يدل
على ان النهي يفيد الفور ثم نعلم مما ذكرنا ان الامر يفيد الفور لان النهي اذا كان مفيدا للفور والامر نهيا عن الترك لا يمكن الا بمباشرة الفعل
فاذا كان الامر بالشيء نهيا عن الترك كان مقتضيا للفعل على الفور لا محالة قال ___ رحمه الله المسئلة الثالثة الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون مامورا به منهيا عنه معا الى اخره اقول ___ لا بد من تقديم مقدمات وقاعدة فمن المقدمات ان نقول الشيء
قد يكون متحدا في الخارج متعددا في الذهن وهذا كالانسان والناطق فانهما مفهومان متعددان في الذهن مع اتحادهما
في الخارج ومنها ان المفهومين المتعددين في الذهن فاما ان يوجد التلازم بينهما من الطرفين [illegible] كما في الانسان
الناطق والانسان واما ان ينفك كل واحد منهما عن الاخر كالابيض والحيوان او الحيوان والنبات ونعلم ان هذا القسم
على قسمين احدهما ان ينفك كل واحد منهما عن الاخر والثاني انهما قد يتفق اجتماعهما واتحادهما في الخارج في بعض
الصور كالحيوان والابيض واما ان يوجد الملازمة بينهما من احد الطرفين دون الثاني كما في العام والخاص مثل الانسان
والحيوان فان الانسان يستلزم الحيوان ولا ينعكس فهذه قسمة حاصرة ومن المقدمات ان الامر بالشيء امر بما يتوقف
من ضرورات المامور به ولا يمكن الاتيان بالمامور به دون الاتيان بذلك الشيء كالامر بذبح نفسه يكون امرا بذبح
حيوان والنهي عن الشيء يكون نهيا عما يستلزم فعله فعل المنهي عنه فان النهي عن ذبح الحيوان يكون نهيا عن ذبح البقر والغنم
وغيرهما من الانواع وكذا النهي عن ذبح الغنم يكون نهيا عن ذبح حيوان ما اذ لا يمكن الانتهاء عن ذبح الغنم مع فعله
ذبح جميع انواع الحيوان دون البعض واذا عرفت هذه المقدمات فنمهد هذه القاعدة فنقول الامر والنهي
اذا اتحدا افتقر انفصالهما على ما ذكرنا من الاقسام التي تكون من الضروريات ولا يتصور ان يندرج في شيء اخر في الامر والنهي
الا بدليل من خارج وعلى هذا فالصلوة والغصب مفهومان متغايران لا محالة متعددان في الذهن ينفك كل واحد منهما
عن الاخر في الخارج فلا يجب ان يكون الامر باحدهما امرا بالاخر ولا النهي عن احدهما نهيا عن الاخر واما اجتماعهما وتوحدهما
في صورة فبطريق الاتفاق لا من طريق الضرورة والملازمة بل اجتمع هناك مع الوحدة بالذات جهتان من المفهومين اللذين
ينفك كل واحد منهما عن الاخر فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر فلا يكون هناك منافاة بل انه يعاقب على كونها غصبا ويثاب
عليها من حيث انها صلوة مامور بها واما صوم يوم النحر فهو مستلزم لاصل الصوم استلزام الخاص العام فالنهي
عنه يقتضي الاطلاق في الصوم ويحرم بعض افراد الصوم ويحرم ولا يصح اصلا لا من جهة كونه مطلق الصوم بل
من جهة خصوصيته فالاحرام لا يصح هو ولا يصح الزيارة وكذا صوم يوم الحيض فلئن قال فمثل هذا
نقول الدار المغصوبة والصلوة فيها وذلك لان الكون فيها منهي عنه ثم ان الكون فيها ينقسم الى ما يكون
بالصلوة والى ما يكون بغير الصلوة فصار الكون بالصلوة نوعا من انواع الكون والنهي عن العام يكون نهيا عن جميع
الانواع كما قررت فيكون الصلوة منهيا عنها قلنا ___ لا نسلم ان الكون الذي هو عام مطلقا من الصلوة

من الصلوة منهي عنه لجواز ان يكون الكون في هذه الدار غير ان يكون غصبا منهيا عنه ولا يكون هذا شبيها بما ذكرنا الا هم
الا اذا اخذ الكون مطلقا وهو الغصب وهو لا [illegible] اعم مطلقا من الصلوة في هذه الدار ولا يكون حينئذ بالحقيقة ولا اعم
من كل وجه لانه يمكن ان يعرض الصلوة في هذه الدار منفكة عن الغصب بالتملك او بالاستيذان والصلوة في هذه الدار
منفكة عن الغصب بالتملك او بالاستيذان فالصلوة في هذه الدار ليست مستلزمة للغصب حينئذ كما قلنا في مسئلة
صوم يوم النحر لاصل الصوم وان كانت مستلزمة لمطلق الكون لكن مطلق الكون ليس منهيا عنه واما الكون مطلقا
الذي هو منهي عنه ليس جنسا للصلوة في هذه الدار لان الصلوة في هذه الدار لا يستلزم استلزاما تاما ذكرنا وانما
يتفق اجتماعهما وتوحدهما في الخارج بطريق العرض والاتفاق وحينئذ فلا يتعدى حكم احدهما الى
الاخر واذا عرفت هذا علمت قوة السؤال وضعف الجواب لانه لم ينته جوابه الى ان هذه الصورة
المنهي عنه من لوازم المامور به وهذا ممنوع وبيانه ان الغصب في هذه من لوازم هذه الصلوة المخصوصة بخصوص
كونها مؤداة في الدار المغصوبة والمامور بها الصلوة ليست هذه بخصوصها بل هي مشتملة على الصلوة المامور
بها والغصب ليس لازما للصلوة التي اشتملت هذه الصلوة عليها بل لازم لهذه بخصوصها ولا يلزم من لزوم شيء
لامر خاص ان يكون لازما للامر ~~بل لازم لهذه بخصوصها~~ العام الاعم الذي اشتمل عليه الخاص ولهذا يتكل ان
الامر الوارد بالصلوة غير وارد بهذه الصلوة الخاصة بل بالصلوة من حيث هي صلوة ويلزم من ضرورتها ان تؤدى
في مكان ما واما تعين المكان فليس مامورا به ولا من ضرورات المامور به فليس للامر تعلق بالمكان [illegible] المامور به هو
ملزوم الطهر اما الصلوة التي هي في مسجد كذا او بيت كذا فليست هي بخصوصها مامورا بها وان كانت مشتملة
على المامور بها وحاصل الكلام ان الامر والنهي قد تعلقا بشيئين لا يلازم احدهما الاخر وقد سلم ان ذلك جائز
اما قوله يكون هذا عين المسئلة التي اختلفنا فيها قلنا لا نسلم بل هي من جملة تلك المسئلة لان المامور به ما يشتمل عليه
هذه الصلوة المعينة والغصب لازم للمشتمل لا للمشتمل عليه واما المعارضة التي ذكرها وجهة الفقهاء
فهي الصافية ونحو الوجه الذي ذكرنا من ان الاتي بالصلوة في الدار المغصوبة اتي بالمامور به مطلوب وجه
الاجزاء واما قولنا ان الاتي بها اتي بذلك لان هذه الصلوة مشتملة على الصلوة المامور بها ضرورة استلزام
الاخص على الاعم والاتي بالشيء اتى بما اشتمل عليه الشيء فيكون اتيا بما امر به من الصلوة فيجب الاجزاء
لما سبق تعريفه قوله ___ فيلزم ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه قلنا بما ان ما [illegible] مما
ذكرنا ان هذه الصلوة بخصوصها لا يكون مامورا بها ونحن نقول بموجب هذا فانا لا نقول ان هذه الصلوة
بخصوص كونها مامورا بها بل مشتملة على المامور بها وخروج عن العهدة [illegible] اشتمل عليه الصلوة لا
لا ما لا يشان بهذه الصلوة خاص بل لو صلى الظهر في زاوية معينة من بيته فهو يخرج عن عهدة الامر لا لانه

شغل

سلي الطهور وهذا شيء ظاهر يفهمه كل احد على ان ما ذكره في حد الحركة غير مستقيم لان قال الحركة عبارة عن شغل
الحيز بعد ان كان شاغلا لحيز آخر وهذا غير صحيح لان الجسم اذا شغل عن حيز الى حيز آخر فهنالك امور ثلثة احدها كونه
في الحيز الاول والثاني اشتغاله بالحيز الثاني والثالث حصوله في الثاني فعلى ما ذكره ليس الحركة الا الامر الثالث وهو
الحصول في الثاني فالاشتغال الحصول الاول والكون فيه ليس بحركة ولا جزء من الحركة وذلك باطل بل الحركة
ليس غير الاشتغال واما المثال المذكور فهو قريب لان شغل الحيز وان لم يكن جزءا من ماهية الخياطة
لكنه لازم ضروري لماهية الخياطة لان الخياطة لا يمكن الاتيان بها الا ان يكون الخائط في حيز والثوب الذي يخيط
في حيز وكان مطلق شغل الحيز من لوازم مطلق الخياطة لذلك شغل هذا الحيز المعين من لوازم هذه الخياطة المعينة
والامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته ولو كانت هذه الخياطة مامورا بها لزم ان يكون هذا الاشتغال بهذا الحيز
المعين مامورا به وتتم ما ذكرتم في هذه من الدليل ومع ذلك يلزم كون الخياط مامورا بها وكون المغصب منهيا
عنه فيلزم ذلك مثلا على حسب ما نقلتم ثم ان ايرادنا المثال المثال الخ يقطع الوهم الذي ذكره وهو ان يقول لو كان
السيد قد امر ان نام مستلقيا على قفاه طول الليلة لغرض من الاغراض ومنعه من السكون في دار معينة فدخل
تلك الدار ونام فيها مستلقيا طول الليل فههنا ايضا يعد مطيعا للسيد في احدهما دون الاخر مع ان شغل
هذا الحيز والسكون في هذا جزء من ماهية هذا الاستلقاء وهو منهي عنه وهو نظير لما نحن فيه لا يمكن انكاره واما
قوله في جواب المعارضة انا نخصص بدليل العقل علينا ان نرجح ذلك الدليل واثبات دلالته نعم ان يقال اذا
سلمنا ان هذه الصلوة منهي عنها ولا شك ان هذه الصلوة مشتملة على مطلق الصلوة فيلزم النهي عن بعض
افراد الصلوة وذلك ينافي كون كل صلوة مامورا بها فينافي كون كل صلوة مشتملة على المامور به صلوة كما ذكرتم
في صوم يوم النحر فانه ينافي كونه مشتملا على المامور به صوما وذبح الغنم فان النهي عنه ينافي الاطلاق في ذبح
الحيوان لما بينهما من الاستلزام لاستلزام الاخص الاعم لم لا يجوز فيما نحن فيه ان لا يكون هذه الصلوة مامورا بها ولا
مشتملا على المامور بها صلوة ولا خروج عن العهدة قلت اشتمال هذه الصلوة على مسمى الصلوة واشتمالها
لمسمى الصلوة ليس اشتمال نوع حقيقي او فرد حقيقي على الاعم من جنسه لوقوعه بل فرد ماخوذ بفروض واتفاق
ومثل هذا لا يوجب تعدي الحكم المفروض الى جنسه على ما ذكرنا في المقدمات والفائدة واما ان الاتي بهذا
الفرد يكون آتيا بمسمى الصلوة فلا يمكن انكاره لان ذلك امر ضروري ليس حكما شرعيا يختلف باختلاف الاعتبار
قوله في الشبهة النقض يسقط عنده الا بها اقول هذا انما يؤكد القول بضعف ما ذهبتم اليه
وذلك لان الاتي بالصلوة في الدار المغصوبة اذا لم يكن آتيا بالمامور به صلوة فالامر المتوجه عليه بقي طالبا
للاتيان بالمامور به ولكن يكون القول بسقوطه مع بقائه متوجها والسلف لما لم يامروا بقضاء تلك الصلوات

لانهم اعتقدوا اتيانهم بالمامور به لا بمعنى آخر واما من تشبث بها من سقط رجله فيسقط منه القيام في الصلوة فقد ابعد
لانه ان سقط رجله قبل او بعد مضي وقت الصلوة المفروض فقد تبين انه لم يجب عليه القيام في الصلوة مطلقا بل عليه اما المطلقة
مع القيام فيما اذا اتى بها اول الوقت وقبل ان يسقط رجله او الصلوة قاعدا ان اخر حتى سقطت رجله فان اخر حتى
سقطت رجله تبين ان الواجب الآن الصلوة قاعدا الا ان القيام كان فسقط قال رحمه الله المسألة الرابعة اتفق الفقهاء
على ان النهي لا يفيد الفساد اقول قوله انه لم يأت بالمامور به فوجب ان يبقى في العهدة يناقض ما قرره من ان
الاتي بالصلوة في الدار المغصوبة ليس آتيا بالمامور به لانه حكم هناك بانه خارج عن عهدة الامر وانه ليس بعاص ولا نسلم
ان النهي يدل على الفساد بمعناه والاستبعاد ظاهر من ان النهي يجعل مباشرته سببا للملك الذي هو نعمة
ومطلوب العقلاء وانما يستقبح الجمع بين الامر والنهي في شيء واحد لانه لا يصير طالبا لعدم ما يطلبه او كارها لعدم ما
يطلبه فان النهي عنه طلب لعدمه وسعي في اعدامه وتعليق الحكم به سعي في تلبسه ودليل على طلبه وانما يقبح تكليف ما
لا يطاق لعدم حصول فائدة التكليف فههنا اولى ان يقبح التناقض بين المطلوبين فهذه دلالة معنوية قوله
المراد بالفساد في المعاملات غير ما هو مراد بالفساد في العبادات لا يسمع في هذا المقام لانا جمعنا بينهما
بهذا المعنى المشترك الذي هو علة للفساد فافتراقهما بعد ذلك لخصوصية لا مدخل لها في العلية لا يضر واما قوله
الجواب عن هذه المعارضة مذكور في الخلافيات فلنا نقرر هذه القاعدة من وظائف الاصوليين والخوان ان النهي من حيث
هو نهي يقتضي الفساد في العبادات والمعاملات جميعا وحيث يتخلف فانما يتخلف لدليل منفصل حيث لا يكون المراد
باللفظ حقيقته ولا يكون المنهي عنه هو الممنوع عنه بالحقيقة بل ما يجاوره كالبيع وقت النداء فانه ما منع عنه لذاته
بل لما يجاوره من ترك السعي المامور به قال رحمه الله المسألة السادسة المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه
الى آخره اقول النهي قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهي عنه كما ذكرتم كالنهي عن البيع وقت النداء
واما ان كل نهي يكون المطلوب فيه ذلك فهذا مشكل لان من صور النهي عن الشيء ما لا يفهم فيه غير ترك ذلك الشيء مثل
ان يقال لا تفعل وانصاف فان العبد اذا نهاه السيد عن فعل ثم اقتصر عليه ولم يوجد هناك قرينة دالة على الزيادة
فبقي العبد كما كان ولم يشرع فيما نهاه عنه ولا في غيره بحيث لا يصدق انه فعل فعلا ما فانه يعد ممتثلا للسيد
مطيعا ثم نقول ان عنيت بالضد كل فعل لا يجامع المنهي عنه فكل الافعال ليس مسمى المطلوب منه بمحال الا يمكنه
الامتثال فلا شك ان النهي عن الزنا ليس من المحالات وان عنيت به ترك الزنا فقط فهو الذي ذهب اليه ابو هاشم
وهو نفس ان لا تفعل وان عنيت به امرا آخر فلا بد من بيانه سلمنا ان النهي يرد بما كان معدوما للمكلف المتلزم قلت
ان الترك الذي هو ان لا يفعل ليس مقدورا للمكلف لان القدرة على الطرفين سواء لكنها نسبة الى الفعل الى الترك على
السواء كما ان الفعل مقدور كذلك تركه مقدور والا لما كان فاعلا وقد اعترف المؤلف بهذا مرارا حيث قال القادر

على الفعل إن لم يكن داعياً على الترك فهو مضطر وليس بقادر وإذا كان كذلك كان الترك مقدوراً والتكليف بأقبح ها هنا وكونه
يسميه علماً أو غير علم لا يخرج عن أن يكون مقدوراً على أن الترك من القادر لا يكون عدماً محضاً ولا عدماً أصلياً بل هو
ترجيح للقادر له على الفاعل لما حدث فيه بالسبب الداعي إلى الترك سلمنا أن ذلك عدم لكن لم لا يجوز أن يكون مقدوراً
وقد سبق أن متعلق القدرة لا يجب أن يكون أمراً ثبوتياً قال رحمه الله المسألة الأولى في [illegible]
[illegible] أقول أما الحد الأول فالمراد بقوله المستغرق لجميع ما يصلح له إما أن يكون هذا اللفظ
العموم وهو المفهوم من قوله هذا ولا يجوز ذلك لأن لفظ العموم لا يصلح للواحد والأكثر من آحاده فإنه لم يوضع
للواحد أو للاثنين ولا يصلح أن يقال الرجال ويريد رجلاً أو اثنين وإما أن يريد به لفظاً آخر وليس ها هنا لفظ
آخر غير ما وضع للعموم وهو يصلح له وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له لأنه لم يصلح إلا للعموم وليس وراءه
استغراق آخر حتى يستغرق العموم فالجمع يكون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له مع أنه يكون صالحاً لكل واحد
واحد منفرد وكما أن لفظ الواحد والاثنين والتثنية لا يستغرق جميع ما يصلح له كذلك لفظ العموم لا يستغرق جميع ما
يصلح له لامتناع حصول ما يستغرق بل كل واحد يعد عن ما يصلح له وليس [illegible] المراد منه أن العموم لفظ
مستغرق لجميع ما يصلح له اللفظ الداخل فيه لأن العام يشتمل على الواحد فإن الرجال مشتمل على رجل ولبث ذلك
الاستعمال من حيث المعنى دون اللفظ فإن لفظ الرجال لم يشتمل على رجل ولا معرف ولا شبهه بل لا يشتمل على لفظ الجمع
وللزم ذلك لا يطرد فإن لفظ كل عام ولم يشتمل على شيء من ذلك وأيضاً لو كان كذلك لزم أن يكون العام مركباً وكيف
وقد شرط في الحد الثاني أن لا يكون مركباً وأما الحد الثاني فقوله واحترزنا باللفظ عن المعاني غير مستقيم لأن اللفظ
ها هنا موضوع مكان الجنس في التحرز بما يكون في الفصول بعد الاشتراك في جنس كذا فقوله عن الألفاظ
المركبة عبث لأن اللفظ العام قد يكون مركباً مثل قولنا المسلمون والمؤمنون وسائر ما يثنى ذلك فإنه مركب
من الوحدان وما أضيف إليه مما يفيد الاستغراق ويفيد المؤلف من أن كل شيء مشتق مركب من المشتق منه
ومن غيره والعام والجمع قد يكون مشتقاً قوله وبقولنا الدالة عن الجمع المنكر فإنه يتناول جميع الأعداد
للرجوع جمع الصلاحية فإن التحرز غير حاصل بقيد الدلالة وحدها فإن الجمع المنكر له دلالة في الجملة على الزائد
على الاثنين ولا يمكن أن يقال له دلالة أصلاً وأما أنه لا دلالة له على كذا فذلك كما يكون في المدلول أي الدلالة
على الجملة فقط وهنا يصير التحرز بلفظ الدلالة فقط قوله من غير حصر احتراز عن أسماء الأعداد دونه
نظر لأنه إن كان معناه أن المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر في نفس الأمر فليس كذلك فإن قولنا الرجال
والعشرة كل واحد منهما عام ويوجب الحصر وإن كان معناه أنه لا ينحصر في عدد معين فالجمع المنكر كذلك
فإنه يدل على اثنين فصاعداً ولا ينحصر في عدد معين قولنا عدد وقولنا كثير منكر وزائد على الواحد وزائد على

الاثنين كل ذلك ألفاظ دالة على شيئين فصاعداً من غير حصر في عدد معين ولئن قال إن اللفظ العام يندرج فيه كل
أفراد ذلك الجنس والجمع المنكر ليس كذلك لاحتمال أن يندرج فيه وأن لا يندرج قلت هذا غير مدلول في هذا اللفظ لأن مدلول
عليه بوجه [illegible] أن كل واحد من هذين الحدين غير منطبق على المحدود فالأولى أن نقول اللفظ العام هو اللفظ المستغرق
لجميع آحاده بالدلالة التي لا تنحصر في عدد معين وقد صار آحاداً له بوضع واحد فقولنا المستغرق لجميع آحاده يخرج
عنه الموحد إذ أنه لا آحاد له فلا يتصور فيه الاستغراق لجميع الآحاد وقولنا بالدلالة يخرج عنه لفظ المنكر والمعدود
والزائد على الاثنين فإن هذه الألفاظ لا تستغرق جميع الآحاد بالدلالة بل بالصلاحية ولذا الجمع المنكر يصلح لجميع الآحاد
لا بالدلالة عليه وقولنا التي لا تنحصر في عدد معين خرج عنه أسماء الأعداد كالمائة فإنها تستغرق آحادها التي تلك الآحاد
المحصورة في عدد معين وكذا التثنية والجمع من حيث إن الاثنين يستغرق آحاده التي تلك الآحاد محصورة وكذلك الجمع المنكر
يستغرق بالدلالة المطلقة لكن الحصر في عدد وكذا سائر الألفاظ التي عددناها وقولنا وقد صار آحاداً له بوضع
واحد احتراز عن العام المشترك واللفظ الذي له حقيقة ومجاز فإنه لا يستغرق آحاد معنييه وآحاد مجازه لأن هذه الآحاد
صارت آحاداً له بوضع واحد ثم اللفظ العام قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً فإنا لم نقيد العام في تحديدنا بأحد هذين
القيدين فيعم ما كان مفرداً منه وما يكون مركباً ثم ما يكون بالمطابقة وغيرها قال رحمه الله المسألة الثانية المفيد
للعموم إما أن يفيده لغة أو عرفاً أقول لما حد اللفظ المفيد للعموم في المسألة الأولى لحد ثم شرع في المسألة الثانية
في تقسيم المفيد للعموم ولا انحصار إلى الفهم إلا بتقسيم ذلك المحدود وهنا لم يقسم ذلك المحدود لأنه قال المفيد للعموم إما أن
يفيده لغة أو عرفاً أو عقلاً لا يصلح أن يكون ذلك العموم المحدود لأنه ذكر في أحد الحدين أنه يكون اللفظ صالحاً له بوضع
واحد وما يدل بالعقل لا يكون بالوضع ولا يكون مورد القسمة مشتركاً والوجه الثاني أنه قسم الذي يفيده لغة إلى ما
يفيده على سبيل الجمع وإلى ما يفيده على سبيل البدل والمحدود لم يكن دالاً على سبيل البدل بل احترز بالاستغراق عما يكون على
سبيل البدل في الحد الأول وبالدلالة في الحد الثاني وأما ثالثها فإنه قسم ما يفيده على سبيل الجمع إلى ما يكون اسماً
موضوعاً للعموم وإلى ما يكون كذلك بل يعرض له ما يوجب عمومه والمحدود لم يكن كذلك أما في الحد الثاني فإنه لم يجعل
المولد والمعاني من العمومات وأما في الحد الثاني فلأن الاستغراق بالوضع أخذ في حد العام فما لا يكون كذلك
بل يفيده بالقرينة لا يكون عاماً ولا شك أن الجنس الداخل عليه اللام مركب وكذلك الجمع المضاف مركب والنكرة في النفي مركب
وفي الحد الثاني أخرج المركب عن أن يكون عاماً وأما قوله حرمت عليكم أمهاتكم يفيد في العرف تحريم جميع وجوه
الاستمتاع فمشكل لأن الاستمتاع بالشيء على وجوه كثيرة والعرف ها هنا لا يقتضي تحريم الاستمتاع بالأم من جميع هذه
الوجوه حتى بالمؤانسة والمعاونة على أمور الدنيا والآخرة والمناصرة قال رحمه الله المسألة الثامنة المشهور
من قول فقهائنا أنه لو قال والله لا آكل [illegible] أقول لم لا يجوز أن يصح النية في الملفوظ قوله الملفوظ هو الأكل

قلنا الاكل ها هنا ملفوظ فلذلك لما اقترن به حرف النفي ملفوظ وذلك يوجب العموم فان قول القائل لا اكل
يوجب العموم لما اعترف به ان النكرة في سياق النفي تعم مع ان الاكل الملفوظ ليس الا المصدر الذي لما اقترن به ما يوجب
التعميم صار عاما مساويا لا اكلا صحت النية فلذا اما نحن فيه وذلك ظاهر لا غموض فيه ولانه لو قال لا اكل
اكلا ولم ينتقض حنثه الا بالتخصيص حنث باي شيء اكله ولو لم يفد العموم لما كان كذلك واذا كان عاما صحت النية
فيه في الملفوظ ولانا ما ذكرناه في حد العام وفي اقسام العام يحدد ذلك موجود في هذا اللفظ فكان عاما ولانه يصح استثناء
اي اكل لا اي ماكول كان عند هذه القضية وصحة الاستثناء تدل على العموم على ما قرره السؤال الثاني انا لا نسلم انه ليس بعام
بل هو مجرد المصدر الدال على الماهية الذي لا شك انه قابل للتخصيص والتعميم فلم لا يجوز ان يخصصه بالنية فلم يكن النية منصرفة
في الملفوظ وهذا كمن قال لا ادخل الدار ثم نوى دارا معينة فانه يصح تنكيره مع ان لفظ الدار مشترك الثالث هب انه لا
يستعمل النية في الملفوظ فلم لا يجوز ان يستعمله في غير الملفوظ واما القياس على المكان والزمان فضعيف لظهور الفرق
لان دلالة الاكل على الماكول دلالة تضمنية اسلامية لا ينفك اللفظ عنها اصلا فان من سمع لفظ الاكل او اكل
او اكلت لا بد وان ينتقل ذهنه الى الماكول وقد لا يخطر بباله الزمان والمكان فالماكول داخل في تمام الاكل فانه لا
يتصور فهم الاكل بدون فهم ماكول وليس الزمان والمكان كذلك واما الجواب عما قيل انه فيه ضعيف لان قوله
اكلا ليس مصدرا حقيقيا بل هو منكر لا يستقيم لان النحاة اتفقوا على ان مثل هذا مصدر وكل ما جاء مثل هذا فقال
انه مصدر كقولك ضربت ضربا واكلت اكلا بل لو قال اكلت خبزا وضربت رجلا فهذا يكون منكرا واما ضربا واكلا
فهو مصدر يسمى تسميته مع كونه مصدرا منكرا اولا تسميته والمقصود ان هذا اذا كان مصدرا فهو مذكور في قوله
اكلت وان لم يتلفظ به لان المشتق يندرج فيه المشتق منه على ما اعترف به فلا يبقى فرق بين قوله اكلت وبين قوله
اكلت اكلا في معرض النفي سلمنا انه ليس مصدرا بل هو منكر لكن لما جاز في المنكر يجوز في المصدر بالطريق الاولى
لان المنكر المحض فيه النية لكونه صالحا لكل واحد من الاحاد مع انه لا يصلح للجمع ولا للنسبة ولا للعموم فالمصدر
الذي هو صالح لكل واحد من هذه الاقسام اولى بان يصح قوله بان التنكير ليس وصفا قائما في نفسه قلنا بل
هو وصف قائم به فانه صالح لكل واحد من الاحاد ولكونه متعينا في نفسه لما كان كل واحد يكون المراد بالمنكر
واحدا معينا في نفسه ولا يعينه المتكلم في مثل قوله ضربت رجلا لا شك ان ذلك يكونه منكرا فانه يوجد المنكر في غير هذا المعين مع
قوله اعطيت درهما واستوفيت عبدا فلئن ان المجموع مع من صحح التخصيص بالنية كالاستثناء قال رحمه الله المسألة
التاسعة قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية الحال الى اخره اقول لما كان النبي صلى الله عليه وسلم مشرعا فانه
لا يجوز اطلاق القول لو اختلف الحكم فيها وان علم خصوص القضية لئلا يشتبه ذلك على الحاضرين فيظنون انه لا فرق
بين ورود العقد عليهن على سبيل الجمع او على الترتيب ويصير ذلك سببا لضلالهم بل اللائق به الاستفصال افادة

وتنبيها للمخاطب في غيره وان لم يكن ذلك للاستفهام والاستعلام كما قال لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر اينقص
الرطب اذا جف والقصد تنبيههم على علة الحكم فالنسبة على نقض الحكم اولى قال رحمه الله المسألة الحادية
عشرة الخطاب اقول قوله يا ايها الناس خطاب مع الموجودين في العصر يناقض ما قرره في ان المعدوم
يجوز ان يكون مأمورا بمعنى انه اذا صار موجودا يصير مأمورا بالامر السابق فها هنا ايضا لم لا يجوز ان يكون المعدوم مخاطبا
بالخطاب السابق عند وجوده فيكون الخطاب الوارد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا للموجودين ولمن يأتي بعد
ذلك ولا يحتاج الى دليل منفصل سلمنا ذلك لكن قوله من لم يكن موجودا لا يكون انسانا ولا مؤمنا غير مستقيم
لان الانسان في التعميم وحقيقته يكون انسانا ابدا ولذا المؤمن فان السواد سواد وجد او لم يوجد ولا يتصور
ان يخرج السواد من حيث هو سواد عن ان يكون سوادا فالانسان من حيث هو انسان ان كان موجودا كان انسانا وان كان
معدوما كان انسانا بل لو قال من لم يكن موجودا لا يخاطب بقول القائل يا ايها كان اقرب وقوله ذلك معلوم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فيه نظر فانا نقول هذا ان كان معلوما في اول الاسلام للموجودين في ذلك الوقت
ان هذا الخطاب يكون متناولا لمن سيأتي والى ان يثبت الحكم في حقهم بالضرورة ام حصل لنا هذا العلم بعد ما حكم السلف
علينا بهذا الحكم والاول ممنوع اذ يتعذر ان لا يتناول الخطاب لمن سيأتي لا يجب العلم باندراج من سيأتي في ذلك
الحكم فضلا عن ان يكون ذلك العلم ضروريا لجواز ثبوت الحكم في حق طائفة دون اخرى وفي صورة دون اخرى
على ما عرف في مسلك المفهوم والثاني مسلم لكن انما حصل لنا العلم به لما حكم التابعين والصحابة بذلك الذين يقول
هم من ابن علموا ذلك فان لم يكن في ذلك الدليل المنفصل الذي به يعلم ثبوت الحكم في حقنا من يدعي ان الخطاب ما تناولنا
فعلمنا الحاصل الان بالضرورة ولا يفيد ذلك وايضا فنقول العلم الضروري الحاصل لنا باندراجنا في ذلك
الحكم واستحقاقنا حكم الخطاب علينا لنا علمنا ان ذلك الخطاب ما تناولنا وانما يعدى الينا الحكم بل نقول
انما يثبت الحكم في حقنا ايضا بغير ذلك الخطاب ولا يكون هذا العلم الضروري دليلا منفصلا عن الخطاب
بل على استحقاق حكم الخطاب علينا فمن ادعى ان العلم الضروري حاصل بهذا الا استحقاب مع علمه بتناول
الخطاب فعليه البيان واما اعتراضه على الطريقين الاخيرين فنقول ان العلماء لم يذكروا هذين الطريقين
بعد ان علموا وسلموا ان الخطاب ما تناولنا وانما يعدى الحكم الينا من غير تناول الخطاب تمسكا بما ذكروه
للذين لما علموا تردد الناس في ان الخطاب المشافهة مثل قوله يا ايها الناس يا ايها المؤمنون هل يتناولنا
ام لا وبعد التناول جوزوا التخصيص طائفة بعد ذلك عن هذه العمومات لا جرم تمسكوا بما ذكروه من
الاية والحديث والمعقول لان قوله وما ارسلناك الا كافة للناس يندرج فيه الموجود والمعدوم والحاضر
والغائب فان الواحد منا لو حكم وقال كل انسان يأكلون وكل انسان جهم اندرج في حكمه الانسان كان موجودا

سمعها الوقت ومن شيوطر بعد الفرقة لانه يسلم ان الخطاب لا يتناولنا لكن هذا النص المنفصل عن ذلك الخطاب

اقتضى ثبوت حكم الخطاب في حقنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان يا ايها الناس والاحمر والاسود يختص بالموجودين

لانه فرق بين خطاب المشافهة وبين هذا اللفظ العام الا ترى ان السيد لو خاطب طائفة من عبيده وفرض عليهم

امرا بان قال يا عبيدي عليكم ان تفعلوا كذا يختص ذلك بالحاضرين من عبيده ولو قال على عبيدي ان يفعلوا كذا يتناول

الحاضرين والغائبين فلا يلزم من عدم اندراج المعدومين تحت خطاب المشافهة عدم اندراجهم تحت هذا

الخطاب والتحقيق فيه ان يقال قد علمت ان كلام الله قديم وازلي وكلامه المعنوي قائم بذاته في الازل فوقد

وقع منه حكم على كل طبقة في الازل واما الخطاب الكلامي اللفظي للاعلام والتنبيه على الحكم القديم في

هذا التنبيه لقوم البعض مقام الكل ونظيره ان ملكا اذا تفكر في اهل مدينة وفي حال فسله ليوم ورأى ان يجعل

حكما على جميعهم ثم سمع طائفة منهم وبث فيهم بالخطاب يا اهل هذه المدينة او يا بني فلان اعلموا ان عليكم كذا بعثه منه

اندراج الكل تحت حكمه ذلك الخطاب وان البعض منهم قام مقام الكل من ذهب الى ان الناس مامورون في الازل

بشرط وجودهم والامر حاصل في الازل واراد به هذا المعنى فهو مصيب قال رحمه الله المسألة الثانية عشرة الصحابي اذا قال سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم الى اخره قضيت بالشفعة للجار رواه محضه عن قوله لا عن فعله ولا فرق بين هذا وبين ما قال بعده

بشطر اما قوله صلى الله عليه وسلم قضيت بالشفعة للجار وما اذا كان احدهما ترجح فيه جانب العموم لدلالة في الاخر

ولدلالة قول الصحابي في موضع لا فرق بينهما قال رحمه الله المسألة الرابعة عشرة اذا قال الراوي نهى رسول

الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الى اخره اقول هذه التخطئة فيها نظر لان هذا القائل ربما يزعم

ان اللفظ يقع عليهما بالتواطي لا بالاشتراك ولئن سلم انه بالاشتراك لكن وقوعهما انما هو في الى ثانيا

الزمان فلو حمل اللفظ على احدهما بعينه وهو المتاخر منهما زمانا فقد حمله على وقوع الصلوة بعدهما

جميعا ولا يكون هذا ذهابا الى استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعا قال رحمه الله المسألة الخامسة

عشرة قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له الى اخره اقول ما ذكره في حد العام يقتضي ان لا يكون

للمفهوم عموم اذ شرط ان يكون العام لفظا فليس لهذا التخصيص بالغزالي في بعد التجاوز عن ذلك فهو ليس

يثبت لونه حجة لزمه القطع بانتفاء الحكم عما عداه قلنا عن كل ما عداه او يكفي فيه ما يطلق عليه سلب

الحكم عما عداه والاول ممنوع لان قائله التخصيص بالذكر حاصل بهذا الثاني ولا يتوقف على النفي

عن الكل والثاني مسلم ولكن ذلك لا عموم له والاولى ان يقال المفهوم له عموم ويستفاد ذلك وينفذ

بقدر ما كان اصل الدلالة يستفاد منه واذا قال في سوائم الغنم الزكاة يقتضي نفي الزكاة عن معلوفة الغنم فقط عن كل

معلوفة من الغنم ولكن لا ينفي عن كل معلوفة من سائر الحيوانات لان هذه الدلالة معنوية متبادرة الى الفهم كونها فتتقدر

[illegible] المسألة الثالثة عشرة [illegible]

بقدر ما يتبادر الى الافهام قال رحمه الله القسم الثاني في الخصوص الى قوله كان ذلك الاعتقاد حقا او

باطلا اقول هذا التفصيل فيه نظر لان حد التخصيص اذا كان اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فالمخصوص هو

المخرج ثم الاخراج ليس اخراجا عن التناول فان التناول متحقق ولا يمكن ان يقال خرج عن التناول بالمخصص لان الخارج

عن التناول لا يحتاج الى اخراج المخصص لكونه خارجا بنفسه بل هو اخراج عن الارادة ومعناه عند التحقيق انه وجد

دليل الدخول في الارادة ثم عارضه دليل اخر دل على انه خارج عن الارادة فقابل الاخراج عن الارادة على هذا

التفسير لا يكون نفس الارادة ولا قصد المتكلم بل ارادة المتكلم فصله اثر في ان يقع هذا التعارض وهذا

الظن لانه لم يرد الا البعض مع اطلاقه لفظا يشعر باندراج الكل في الارادة فالارادة موثرة في وقوع

هذه الحالة لا في التخصيص بالتفسير المذكور بل المخصص يطلق على ما ذكره من المعنيين وعلى الدليل وهو الدليل

الذي به خروج ذلك البعض عن الارادة قال رحمه الله المسألة الثانية في الفرق بين التخصيص والنسخ

الى اخره اقول من يفسر التخصيص بمعنى عام يشمل الاستثناء والنسخ لا منافسة معه لكن هذا تفسير

للمؤلف وذلك لانه ذكر في حد التخصيص انه اخراج ما يتناوله اللفظ ثم ذكر مثل هذا ان الخطاب لا يتناول غير

الموجودين في وقت الخطاب فالناسخ اذا ورد بعد انقراض ذلك العصر فلا يكون قد اخرج بعض ما تناوله

اللفظ لان الخطاب المتقدم لم يتناول هؤلاء وحينئذ يظهر التناقض قال رحمه الله المسألة الثالثة

فيما يجوز تخصيصه وفيما لا يجوز الى اخره اقول ان كان المراد بالواحد هو الواحد بالشخص فذلك

غير جائز فانه اذا قال من دخل داري اكرمته ثم قال انما اردت عمرو بل عابه الناس وان كان المراد الواحد بالنوع

او الصنف جاز مثل ان يقول من دخل داري اكرمته ثم قال اردت به العلماء او الشجعان فان هذا يجوز وكذلك

لو قال لعبده اعط الرجال وقال اردت به الشجعان او العلماء فهذا او امر بالصنف فيجوز ولا فرق بين الفاظ

المجازاة وغيرها في هذا وكذا الخلاف بين القفال وغيره ان كان المراد الواحد والثلاثة بالشخص فلا يجوز

ولا في الاربع كما ذكره ابو الحسين وان كان المراد الواحد بالصنف فيجوز في الواحد والثلاثة فصاعدا

ولذلك ما ذكره ابو الحسين غير دافع لهذا الذي ذكره بما اعتبره من الكثرة فان العامل بعث كل رمانة في البيت

وكان في البيت الف رمانة وقد باع لا يصح استثناء الا بصح فيما اذا باع ثلاثة او اربعة والاولى ان يقال ان

العام ينظر فيه هل يكون تحته اصناف كثيرة او انواع كثيرة كل نوع منه وصنف يحوي افرادا غير محصورة

كالحيوانات يحتها انواع كل نوع يحوي افرادا غير محصورة كالانسان الذي تحته اصناف كل صنف يحوي

احادا غير محصورة او لا يكون العام كذلك بل لا يحوي غير الافراد مثل قولنا كل من في الدار وكل ما في

الخزانة من الثياب اما الاول فيجوز انتهاء التخصيص الى نوع واحد لوجود الكثرة في ذلك الواحد واما

قول

القسم الثاني فلا يجوز فيه ذلك بل لو قال انسان واراد به الواحد لم يجز فلذلك اذا ذكر بلفظ العموم ولا ايضا الثلثة او الكثرة
التي ذكرها ابو الحسين بل لا بد في حسن الاستعمال من ارادة معظم تلك الافراد بحيث لا يخرج عنه شيء يعتد به فانه لو قال بعث
كل ما في البيت من الرمان وكان فيه الف رمانة فضاع تسعمائة منها وقد بقي قدر مائة دون ذلك فههنا لا يستقبح اطلاق العموم وقدره
وذكر الكل ولو قال اعطيت كل من في المدينة واعطى معظمهم بحيث لم يخرج عنه الا شرذمة غير معروفين ممن يسكن تلك المدينة
فان هذا الكلام لا يستقبح ومتى لم يكن كذلك استقبح فهذا تفصيل حسن واما استعمال لفظ الجمع والعموم في الواحد
المعظم فهو ليس من قبيل تخصيص العام في المثال الذي ذكره في جواب الله تعالى لان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ
وفي قوله تعالى انا نحن لم يتناول اللفظ غير الواحد بل ربما ذكر لهذا امثال من غير هذا تعالى هذا سنة العرب ويراد به سنة
واحد منهم هو ملكهم وتعالى هذا وضع التعظيم ويراد به الواحد هو الملك المعروف منهم قال رحمه الله المسئلة الثانية
اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز الى اخره اقول ما اختاره ههنا يناقض ما ذكره في كتاب
اللغات من ان دلالة اللغات ان التخصيص يقابل الحقيقة وبينهما مباينة حتى قال الحمل على خلاف الظاهر متى على خمس احتمالات
وعد من جملتها احتمال التخصيص وايضا عد اطلاق العام وارادة البعض من جملة وجوه المجاز حين حصر وجوه المجاز وعدها
فدل على ان الحقيقة لا يكون مرادة بالعام الذي دخله التخصيص ثم انه جعل التخصيص جنسا يندرج فيه النسخ والاستثناء ويلزم
من ذلك عدم ارادة الحقيقة في صورة الاستثناء لحصول التخصيص وانه مجاز فيتحقق التجاوز فيه بل كان الاليق به ان يختار مذهب ابي
علي وابي هاشم ثم نقول الذي اختاره ابو الحسين حسن لكن التفسير الذي ذكره المؤلف فيه نظر لان قوله لفظ العموم حال اقترانه الشرط
والاستثناء يفيد البعض ان اراد به انه لا يفيد بمعنى انا لا نفهم من لفظ العموم ذلك البعض ما لم ننظر الى الشرط والاستثناء فهو
مسلم لكن العام في سائر صور التخصيص كذلك ما لم ننظر الى الدليل المنفصل لا نفهم البعض من اللفظ العام وان اراد به ليس المراد
هو البعض فليس كذلك لان المتكلم اراد به البعض لكن الاشتباه علينا وان اراد به انا علمنا ان المراد من العام هو البعض انما
هو بالاستثناء والشرط لكن لقائل ان يقول في سائر صور التخصيص انا علمنا بان المراد من اللفظ العام هو البعض انما يحصل
بالقرينة المنفصلة فلا فرق وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ثم قوله لانه لو افاده ما ينبغي ان يفيده الشرط او الاستثناء فهذا
القدر حاصل في صورة القرينة المنفصلة فنقول اللفظ العام لا يفيد ذلك البعض والا لا ينبغي ان تفيده القرينة المنفصلة
قلنا ان القدر الذي ذكرتم لا يفيد ما ادعاه من الفرق فقوله ذلك البعض يفيده المجموع وافادة ذلك المجموع لذلك البعض صفة
مستفادة من الخصم فان الخصم يقول ذلك البعض انما يفيده اللفظ العام مع القرينة المنفصلة وافادة المجموع لذلك البعض يكون
حقيقة والاولى ان يقال ان اهل اللغة وضعوا الالفاظ المفردة دالة على احدها بازاء معناه المخصوص بطريق مستقل
على انفراده ووضعوا المركبات بازاء معانيها المركبة لكن بوضع كلي في طريق اجمالي لا ان عدد وجوه التركيب تختص بالنظر اليها
بل الملتبس انهم قالوا اذا كان التركيب على وجه الاضافة لحرف كذا افاد معنى كذا واذا كان في التقييد افاد معنى كذا واذا كان

بطريق الاشتراك لحرف كذا افاد معنى كذا واذا كان في طرف الاثبات افاد معنى كذا واذا كان في طرف النفي افاد معنى كذا
واذا عرفت ذلك فنقول افادة اللفظ المركب للمعنى المركب على حسن اصلها ان يفيد المركب معناه الحقيقي مع افادة
كل مفرد بمعناه الحقيقي وكل مركب داخل في هذا المركب ايضا لمعناه الحقيقي وذلك مثل قول القائل ليس لفلان علي الف
او قول القائل لفلان علي الف الا ستمائة فان هذا التركيب لا يمكن ان يفيد معناه الحقيقي مع افادة كل ما يندرج فيه لمعناه
الحقيقي لان قوله علي الف يندرج في كل واحد من الجملتين المذكورتين ولا يمكن ان يراد به الحقيقة ههنا لان حقيقته ثبوت
الالف في ذمته وذلك لا يجامع ما هو حقيقة المجموع واذا كان الامر كذلك فهم نظروا الى المركب وما استعمل فيه من المعنى
فاذا استعمل المركب في معناه الحقيقي قالوا الكلام حقيقة ولم يلتفتوا الى حال ما يندرج فيه من المفردات والمركبات
وصورة الاستثناء والشرط والصفة من قبيل المركبات الموضوعة بطريق الاجمال فاذا اريد بالجملة معناها الموضوع قيل انه
هنا استعمل بطريق الحقيقة ولم يلتفتوا الى حال ما في الجملة من المفردات وسائر المركبات واما اطلاق العام وارادة
الذي يخصصه دليل عقلي او الدليل الذي يخصصه قرينة منفصلة غير متصلة بالكلام فعن مفرد دون المركبات حتى يكون
الالتفات فيه الى افادة المجموع دون ما يندرج فيه بل الكلام ههنا غير العام المذكور ما دام لم يعتبر مفردا لمعناه
الحقيقي كان مجازا فهذا اظهر الفرق الذي قصده ابو الحسين وهو منقول عن القاضي ابي بكر ايضا قال رحمه الله
المسئلة الثانية يجوز التمسك بالعام المخصوص الى اخره اقول هذه الحجة مغالطية وبيانه ان العام قد يراد به
العام المخصوص الذي وقع النزاع فيه وقد يراد به العام الغير المخصوص خاصة وقد يراد به القدر المشترك اي
العام من حيث هو عام فان اراد به العام الغير المخصوص فهو ممنوع عن هذا الاحتجاج ونحن نسلم انه حجة وان اراد
به مطلق اللفظ العام او العام المخصوص فهذا الاحتجاج لا يفيد كونه حجة وكل هذه المغالطة بهذا الطريق بان
نقول يتوقف كونه حجة في هذا القسم على كونه حجة في القسم الاخر ويتوقف على كونه حجة في الكل وما الذي يلزم من ذلك
قوله يلزم منه الدور قلنا ولو لزم الدور منه يقضي عليه بانه لا يكون حجة اصلا وهو مراد فانه ظن قال لان الدور
من لوازم التوقف لا من لوازم كونه قلت قد سمي التوقف ولا يلزم كونه حجة على تعلقه سلمنا
انه لا يتوقف على شيء من ذلك لكن لماذا يلزم ان يكون حجة وذلك لان الشيء قد لا يتوقف على شيء اخر بمعنى انه لا تعلق له بذلك
ويكون ايضا لا يوجد فانا نقول صحة صلوة الجنب لا يتوقف على صعود السطح ومع ذلك لا يلزم ان تصح صلوة
المحدث لان عدم التوقف ان معناه ان هذا غير صحيح في نفسه ومع ذلك لا ارتباط لاحدهما بالاخر الذي بعد
الحل هو ان قولنا الشيء الفلاني يتوقف على كذا قد يراد به انه ما لم يوجد كذا لا يوجد هذا ومتى وجد كذا وجد هذا
ويكون مفهوم كل واحد منهما مغايرا للاخر ويكون بحيث يصح تقدم احدهما على الاخر وقد يراد بالتوقف هذا المعنى
الا انه لا يلزم من وجود الموقوف عليه وجود الموقوف بل عدم الموقوف عليه يستلزم عدم الموقوف لكن لا يكون وجوده

مسلوماً له وعلى هذا معدم الموقف له طرق منها ان ما جعله موقوفا عليه لا يستلزم الموقوف لا من طرف
الوجود ولا من طرف العدم ومنها ان لا يكون الموقوف والموقوف عليه شيئان متغايران بل هما شي واحد وبينهما
ان لا يصح تقدم احدهما على الاخر وان يتغاير مفهوماهما واذا عرفت ذلك فنقول ان فرض الكلام في العام
مطلقا من حيث هو عام قلنا لا نسلم توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل اذ لا معنى لانه يكون حجة بدون
كونه حجة في الكل بل لا معنى لكونه حجة في البعض ليس مفهوما مغايرا لكونه حجة في الكل بحيث يصح تقدم
احدهما على الاخر وكذلك كونه حجة في البعض المعين لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر بمعنى انهما ان كانا غير بل
يصح تقدم احدهما على الاخر بل كون العام حجة في هذا البعض وفي ذلك البعض وفي الكل عند ناشي في الخارج اذ لا
انفكاك البعض عن البعض ولا يعلم البعض على البعض ولا يتصور ذلك وان ثبت التغاير في الذهن ويمكن
تفهيم هذا بالمضاف فيه ايضا فان كل واحد منهما غير متوقف على الاخر بما ذكرنا من المعنى ومع ذلك لا يمكن ان يقال يوجد
احدهما بدون الاخر لما ان عدم التوقف بما كان لعدم تقدم احدهما على الاخر ولذلك الحال في فرض الكلام في العام
المخصوص قال رحمه الله الوجه الثاني للحاجبية اقول … لمنع اولا قيام المقتضي لان العام بعد ان
دخله التخصيص صار مجملا ولا دلالة ولا اقتضا في المجمل سلمنا انه صار مجملا لان المخصوص حمل على ان الحقيقة ليست مرادة
بهذا اللفظ واذا لم يكن الحقيقة مرادة باللفظ ووجوه المجاز كثيرة وما لم يتبين رجحان البعض على البعض لا يمكن الحمل
عليه فصار كاللفظ الخاص اذا دلت قرينة على ان الحقيقة غير مرادة فانه يجب التوقف فيه الى ورود البيان وكذلك
العام اذا خص وعلى هذا المنع ان الصيغة بعد التخصيص داله على ثبوت الحكم في كل الصور بل انما تدل الصيغة اذا
لم يدخلها التخصيص فليس ما للصيغة انما دلت على الكل اذا لم يدخلها ( ) انها متناوله لكل الصور
فالضابط في الدلالة التناول وذلك موجود بعد التخصيص قلت الصيغة انما تدل لاجل التناول والظهور
اراده الحقيقة فاذا بطل ذلك الظهور وعلم ان الحقيقة غير مرادة لا يبقى تلك الدلالة لانه ان … نقصا والدلالة
بمجرد التناول لا دعناه في المقدمات الاخرى وقوله المعارض لا يصلح معارضا قلنا لا نسلم ولا نسلم ان علم
الحكم في صورة مندرجة مع اخرى تحت عام يثبت الحكم فيها لا يمنع ثبوته في الاخرى او لا يمنع المجتهد من اثبات الحكم
في الاخرى وظاهر انه يمنع الحمل برمته لاحتمال الذي ذكرنا ومانسلم المقتضي على هذا التقدير لكن اذا ثبت
الحكم بنا على مثل هذا المعنى لانه ليس المقتضي غير تناول المقتضي فاهو مفقود هاهنا وافق المولف على انه
لا يكون حجة هنا في هوما اذا كان التخصيص مجملا واعلم ان هذين الوجهين الذي استدل بهما في هذه الصورة
يمكن ايضا ان يستدل بهما فيما اذا كان التخصيص مجملا اما الوجه الاول فلانه يقال في كل بعض يريد اثبات
الحكم فيه ان كونه حجة في هذا البعض اما ان يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر او في الكل او لا يتوقف

على واحد منهما الى اخر ما ذكر وكذلك الوجه الثاني فانه يقول المقتضي قائم وهو الصيغة الداله على الحكم في الكل
والمعارض الموجود وما هو كونه مخصوصا في الجملة لا يصلح معارضا لجواز ان يكون الصورة المخصوصة غير هذه الصورة
ولا يلزم من علم الحكم في صورة مغايرة لهذه علم الحكم في هذه فقيام المقتضي متعين والمانع مشكوك فلا معارضه فوجب
ثبوت الحكم والحق الى ان نقول العام ان خص بدليل متصل فهو حجة لانا بينا ان هذا الكلام يجري على حقيقته ولا التفات
الا ما فيه والمعدودات وان كان التخصيص بدليل منفصل فان غير صورة التخصيص امكن الاحتجاج به في غير تلك الصور
مع عدم التوقف الى ورود بيان اخر بان يقال لما انتفى جوح الحقيقة عن الارادة لم يكن بد من استعمال اللفظ في مجازه
حذرا عن التعطيل وحاصل اذا اضاف وتبت الحاجة فان لم يكن قد بقي بعد التخصيص غير عدد من تلك الافراد او صنف
من تلك الاصناف او نوع من تلك الانواع يتعين الحمل عليه والا لزم تعطيل النص اصلا وان بقي اكثر من ذلك فلا بد من الحمل
الحمل على الباقي لانه لما لم يكن بد من الحمل على مجاز راجح على سائر وجوه المجازات انما يكون بسبب القرب من الحقيقة وسبب
الابتدار الى الفهم عند سماع اللفظ وما بقي بعد التخصيص هو اقرب الى الحقيقة واسرع الى ابتدار الفهم فيتعين
الحمل عليه وان لم يكن الصورة المخصصة معينة لا يتاتي فيه هذا الوجه ويتوقف فيه الى قرينة معينة للصورة المخصصة
او الصورة المرادة او دالة على او كونه معنى للارادة او ولو بمعنى التخصيص وبدون ذلك يكون اللفظ
مجملا وهاهنا دقيقة وهي انه متى وقع التعارض بين نص مخصوص من احدهما يوجب الحمل على ما بقي بعد التخصيص
وذلك الصور الشتى يصار الى ترجيح الاول لانه لم يتطرق اليه التخصيص بعد ذلك المتسم البالغ قال
رحمه الله الباب الاول في الاستثنا الى قوله ان التعريف المذكور للاستثنا منطبق عليه اقول … يستفيض او لا عن
قوله وتعالى لما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه اما ان يكون بغير الا كل حروف الاستثنا ولما اقيم
مقام الا فقط وكيف ما كان يشكل ذلك بلفظ الغير فانه من جملة كلمات الاستثنا وهو قائم مقام الا في مواضع
ومع ذلك قد يدخل في الكلام لا لاخراج بعضه فانه يستقيم ان يقال زيد غير عمرو والفرس غير الانسان وهذا
ليس اخراجا للبعض عن جملة فبطل ان يقال كل ما يستثنى به او كل ما يقام مقامه لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعض
الجملة وكذلك ليس فانه من جملة ما يستثنى به فانه يقال رايت بني تميم ليس الصغار منهم ومع ذلك قد يدخل في الكلام
لا لاخراج بعض الجملة وكذلك حرف لا فانه يقال اكرم بني تميم لا كلهم وهذا استثنا بحرف لا وحرف لا قد
يدخل في الكلام لا لاخراج بعض الجملة وثانيها ان قوله لاخراج بعضه بلفظه يفهم منه اللفظ الموضوع للخارج
عن الجملة وهذا انما في الاصرار وهذا ايضا غير مطرد في الاستثنا فانه اذا قال اكرم بني تميم لا كلهم
فقد اخرج البعض لا بلفظ وضع لذلك البعض وكذلك لو قال ما جاني غير واحد فان الواحد لو يعلم
للمستثنى فقط وكذلك لو قال جاني بنو تميم الا البعض … وفي جملة الصور التي احتمل المستثنى فيها يكون

لكن وان حذفت هذا القدر بالكلية ورد النقض بالتقييد بالصفة والشرط وغير ذلك وبالجملة ان ما ذكره
موجود في بعض صور الشرط مثل ان تقول اضرب حاتما ان لم يكن عالما فهذا قد اخرج بعض الجمل عن الحكم بلفظ
وهو لفظ العالم وهذا الاستثناء نفسه ورابعها قوله في الغاية فقد تكون داخلة لا تصلح عذرا لان الغاية وان
دخلت ولكن ورا الغاية شي خارجا ولا بد هناك من شي يخرج عن الجملة بهذا اللفظ قال رحمه الله المسئلة
الرابعة الاستثنا المذكور عقيب الجمل الى اخره اقول قوله ان الجملتين اما ان يكونا من نوع واحد ويكونان
نوعين في دعوى الاختلاف والاتحاد الى نفس الجملتين وقوله بعد ذلك في التقسيم في الجملتين اللتين لا تتعلق
احديهما بالاخرى واما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم او مختلفي الحكم ينبغي ان يكون حكم الجملة مغايرا للجملة والذي يكون الحكم
معدودا من الجمل من الامثلة التي ذكرها ليست تطابق كل قسم ثم لو لم يعتبر اختلاف النوع والاتحاد فيه بل الذي ذكره
اخرا هو انه يريد بالاختلاف ان يكون البعض امرا والبعض نهيا والبعض خبرا وعلى هذا يتوجه الاشكال فانه
قال في مثال الاول وهو ان يكون الكلام نوعا واحدا في الجملتين ولا يكون احدى الجملتين متعلقة بالاخرى ان
تقول اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال وهذا المثال غير مطابق اما اولا فلان معنى الاتحاد اذا كان
هو الاشتراك في كونه امرا او نهيا وهذا الاشتراك في الحكم الذي هو مغاير للجملتين لا في نفس الجملتين
فما اتحدت الجملتان على ما ذكر من تفسير اتحاد نوع الكلام واما ثانيا فلان هاتين الجملتين تعلقت احديهما بالاخرى
فلا يكون مثالا لما لا تتعلق احديهما بالاخرى بان التعلق ان احديهما معطوفة على الاخرى وعقبهما
بالاستثنا وهذا تعلق شديد بينهما وان عنى بالتعلق معنى اخر فهلا فسر ذلك واما ثالثا فلان قوله
الاظهر اختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة ممنوع والظاهر الذي ذكره غير ظاهر لانه قال اطعم ربيعة
الا الطوال واخلع على مضر الا الطوال لم يكن الكلام بليغا واختلت الفصاحة المطلوبة فلهذا اسقط
عن الجملة الاولى قبل تمام حكمها بل بينها فيما بعد طلبا للفصاحة واما المثال الثاني فلا يصلح مثالا
لشي من الاقسام لان لكل واحد لها حكمان لان هاهنا جملتان ثم لم يذكر حكم هذا فانا اذ رجح حكم هذا
المثال في حكم المثال الثالث فخطاؤه اظهر وخطاؤه في الثالث وفي الاول لانه اذا لم يكن جمل متعدده
ليس ممكنا ان تقول الظاهر انه لم ينتقل من الجملة المستقلة الى الاخرى الا وعرض قد تم واتصال قوله
اطعم ربيعة الا الطوال واخلع عليهم الا الطوال لكان الكلام اركّ مما ذكرنا قبل والمثال الثالث
ايضا ترد عليه ما اوردنا على المثال الاول بلا اشتراك في الحكم واما قوله بعد ذلك واما ان تكون احدى
الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاول مضمرا في الثانية كقولنا اكرم ربيعة ومضر الا الطوال
وهذا ايضا مشكل لانه لا فرق بين هذا وبين ما ذكر قبله من قوله اطعم ربيعة واطعم مضر فكيف جعل احدهما مثالا

لجملتين لا تعلق بينهما والاخر مثالا للجملتين بينهما تعلق وتكرار الحكم في احدهما بالتصريح وفي الاخرى بحرف العطف
لا يوجب الفرق الذي زعمه ولا يوجب الفرق ايضا في عود الاستثنا واما ما ذكر بعد هذا وهو قوله اكرم ربيعة واخلع
عليهم الا الطوال فهذا ابعد ان يكون مثالا للجملتين تعلقت احديهما بالاخرى لان الجملة واحدة لها حكمان ثم اي فرق
بين هذا وبين الاية والذين يرمون المحصنات الى اخرها وهذا لان الجملة في الصورتين واحدة في احديهما ربيعة
وفي الاخرى والذين يرمون المحصنات ولكل واحد من الجملتين احكام مختلفة فلو حكم هاهنا بعود الاستثنا الى
الكل وفي الاية حكم باختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة مع انه لا جملة هناك الا واحدة واما الحكم وعدم
قبول الشهادة والحكم بالفسق من احكام الجملة واستثنا الذين تابوا من الذين يرمون لا شك فيه وهذا
اختلاف في حكم الجملة الواحدة وليس اختلافا بين الجملتين بالنوع واتفاقا اي فرق عند تعدد احكام الجملة
الواحدة وتعددها في المعنى بان يكون الكل بطريق الامر او النهي او الاخبار او يكون بعضها بطريق الامر والبعض
بطريق النهي ارايت لو قال اكرم ربيعة ولا تهن الا الفساق كان الاستثنا يختص بالنهي فقط ومن تامل في هذا
الذي ذكره وحرفه وجوها من النقض واذا عرفت هذا فنقول الجملة التي يحكم عليها بحكم ثم يدخلها الاستثنا
اما ان يكون واحدة او متعددة وكذلك واحد والحكم المترتب عليها اما ان يكون مذكورا في جملة واحدة
او في جملتين وجمل متعددة فان كان الاول فليس ذلك من غرضنا الآن مثل قولنا اكرم الناس الا الكفار فان
الاستثنا يدخل على هذه الجملة وينفي الحكم عن المستثنى واما اذا كان الحكم مذكورا في جمل فالجملة المحكوم عليها
جملة واحدة كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فهاهنا الجملة المحكوم عليها واحدة واما الحكم المذكور
المترتب عليها فمذكور في جمل وقد جا الاستثنا عقيب الكل والحكم هو ان الاستثنا يجوز عوده من حيث الوضع
اللغوي الى الكل والى الجملتين الاخيرتين ويجوز اختصاصه بالجملة الاخيرة والكل يكون بطريق الحقيقة لان الاستثنا
مشترك بين هذه المعاني بل على متواطي وهذه انواعها واحادها لان الاستثنا وضع لاخراج بعض الجملة اذا
اتصل بها عادة منها وهذا المعنى موجود في جميع هذه الاقسام التي ذكرناها حالة عوده الى الجملة
الاولى فقط او الثانية دون الاخيرة لعقد الواسطة في الاتصال بالنسبة الى هذه الاقسام لان الاولى
انما يتصل الاستثنا بها بواسطة اتصاله بالثانية والاخيرة ولذلك ما يتصل بالثانية بواسطة اتصاله
بالاخيرة واذا لم يوثر الاستثنا في الوسايط لا يوثر فيما اتصل له بالواسطة فهذا ما اقتضاه اللغة واما
ما عداه من الاقسام فعلى وفق اللغة فان قلت فما حكم هذا المحل الاستثنا على اي قسم اراده المتكلم او
يحمل على الكل او يتوقف الى المرجح ولماذا سوقف على المرجح وقد قلت ان اللفظ غير مشترك بل متواطي

وفي المتواطئ الحكم التخيير كما إذا أمر بإعتاق رقبة أو ذبح بدنة فإن المأمور مخير قلت الحكم أن يصار إلى
الترجيح بالقرائن ثم إن فقدت القرائن حمل بالعود إلى الكل لدليل بعض المرتبا ولمن بعض يخصص عدم القرينة
قرينة في الحمل على العود إلى الكل كما ذكرناه في اللفظ المشترك وقل ما تخلو القرينة المرجحة ومثال ذلك ما نقوله الشافعي
رضي الله عنه في الآية إن الاستثناء يعود إلى الجملتين الأخيرتين هاهنا ولا يعود إلى الأولى لأن الحكم في الأولى حق
من حقوق العباد وهو حد القذف ولذلك يورث عنه ولا يسقط بالتوبة وأما العود إلى الجملتين
الباقيتين فلأنه لا يلزم العود إلى الجملة الأخيرة فيسقط الحكم بالفسق ورد الشهادة مبناه على الفسق فإن
الفاسق ترد شهادته ثم إذا تاب وحسنت سيرته قبلت شهادته فإذا سقط الفسق سقط حكم رد
الشهادة والله العالم بفطن للمناسبة بين الأسباب والمسببات هاهنا فيعلم أن هذا الاجتهاد في
غاية الحسن لا يصدر إلا عن حاذق شديد ونظر سديد وعلم بالألفاظ والمعاني لأن القذف هو افتراء على
المحصنة برذيلة فيه فوجب بالأمة شفاء صدر المحصنة ويوجب رد شهادته نظرا لكل الناس عن إسقاطه
له عن درجة المؤمنين فإن من أقدم على مثل هذه الفرية القبيحة كيف يبالي بشهادة الزور والحكم اقتضت
ما ذكر رد الشهادة تأكيدا لمعنى الزجر المعنوي فغير ذلك بالتأبيد وسمة مزيد ذلك على ما يشتهر الرد فإن
وصفه بالفسق الموجب لرد الشهادة على طريق المبالغة بحيث يوهم انحصار الفسق فيهم بقوله وأولئك هم
الفاسقون وإذا كان كذلك فما دام الحكم لا يتعلق بالحكم رد الشهادة فهذا محمل صالح صار الله بالترجيح
بهذا الاستدلال وأما قوله الحكم المدلول عليه باللفظ المتواطئ فوجب التخيير فليس كذلك مطلقا بل مطلقا
ذلك إنما يصار إليه بنوع استدلال وأما الأمر بالإعتاق وذبح البدنة فليس يخلو عن نوع استدلال
من حيث إن الأمر لم يوجب إلا ما ينطلق عليه اسم الرقبة فإذا أتى بذلك خرج عن العهدة إذ الأصل براءة الذمة
ألا ترى أنه لو أقر أن لآخر بألف ولم يعين جنس الألف فإن القاضي لا يحكم عليه بالألف من الدراهم أو
الدنانير أو السائر بل يتوقف ويستفسر ويطلب الدليل فإذا تعذر ذلك حكم بأقل ما يتمول ويطلق عليه
مثل أنف فلس أو قيراط أو غير ذلك ويستند حكمه أيضا إلى براءة الذمة وما ذكرنا من الاجتهاد ليس
يخرج عن هذا واعلم أن الاستثناء لو تعقب في هذه الصورة على جمل الأحكام انصرف إلى جميعها مثل أن
من قذف وغير الذي سوء منهم أحدهم ولا تقبل شهادته وهو فاسق فهاهنا لا يستثنى من هذه الأحكام
في حق التائب فهذا إنما إذا كانت الجملة المحكوم عليها واحدا وحكمها متعددا في جمل وأما إذا تعددت
الجملة المحكوم عليها والحكم فيها إما أن يكون حكما واحدا مدلولا في جملة واحدة أو أحكاما مختلفة
مدلولة في جمل فالأول أن لم تجعله حرف العطف تلك الجملة جملة واحدة بل تركها كشبه كان الحكم

تمام ما ذكرناه في جواز العود لغة والترجيح بالقرائن ومثال ذلك أكرم من يعلم القرآن ومن يعلم الحديث ومن يعلم الكلام ومن
يعلم الفقه إلا من فسق أما إذا جعل الجمل واحدة فخرج عن نظرنا بل كانت جملة واحدة لها حكم واحد ومثال ما نحن بصدده
من التنزيل قوله تعالى إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون والذين هم بآيات ربهم يؤمنون والذين هم بربهم لا يشركون
والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون فإن
هذا الحكم المذكور إنما ثبت للموصوف بكل تلك الصفات المذكورة في الجمل فصارت الجمل جملة واحدة وأما
القسم الثاني وهو أن تكون الجمل متعددة والأحكام مذكورة في جمل متعددة فلا يخلو إما أن تكون الجمل
التي هي أحكام متخللة بين الجمل التي هي محكوم عليها أو لا تتخلل فإن كان الأول فإما أن لا يكون بين الجمل وأحكامها
تناسب يوجب مناسبة الاستثناء أو يكون الجمل وأحكامها مناسبة هذا التناسب مثال الأول أن يقول أطعم
زيدا واخلع على عمرو وجالس العلماء وخالف عنها إلا الأخيار فإنه لا تناسب بين أحكام هذه الجمل بأسرها
ولا يناسب عود الاستثناء إلى الجمل المتقدمة بل يختص بالجملة الأخيرة وصار الاستثناء هاهنا منقطعا في المعنى
عن تلك الجمل وإن كان متصلا صورة ومثال الثاني أن يقول القائل من يعلم القرآن أعطه الذهب ومن يعلم الحديث
أعطه الدراهم وجالس المتعلم وأطعم الفقهاء إلا الفاسق فهاهنا الاستثناء مناسب للكل للمناسبة بين
الجمل وأحكامها فالحكم هاهنا مثل ما ذكرنا قبل من جواز عوده إلى الأقسام المذكورة والترجيح بالقرائن وأما
أما إذا لم تتخلل الأحكام متخللة بين الجمل بل ذكرت الجمل سابقا ثم أردفت الأحكام في جمل ثم أردفت بالاستثناء
فقد يكون بين التناسب في الجمل والأحكام ما يوجب للأحكام الحكم بين تلك الجمل مثل قول القائل إن الذين
يعلمون القرآن والذين يعلمون الطب والذين يعرفون أكرمهم وأفضلهم وأقربهم إلا من تاب فهاهنا يختص
الاستثناء بالجملة الأخيرة للتناسب فصار كما إذا تخللت الجمل المتناسبة الأحكام جملا متناسبة المحكوم عليها
وقد لا يكون كذلك مثل قول القائل إن الذين يعلمون القرآن والذين يعلمون الحديث والذين يعملون في الغزو
أكرمهم وأعطهم وجالسهم إلا من صد عن السبيل فحكم هذا مثل ما ذكرنا من جواز عود الاستثناء إلى الأقسام
المذكورة والعمل بالترجيح بالقرائن فهذا التفصيل إذا تأملته وما يقع يمكن رده إلى التفصيل إن شاء الله
تعالى ويستنبط حكم كل قسم من هاهنا وحيث ثبت جواز العود لغة فحق المجتهد البحث عن القرائن المرجحة لأحد الجوانب
وعدم جوازه وأرى أهل عصرنا على غلس هذا فالعلماء العرفيين ذا يحكموا عن أحد وهي العرف فما بحثوا
عن القرائن التي توجب الترجيح في الاختصاص بل معظم بحثهم عن أيضا اللغة مع أنه لا شك في جواز العود
لغة إلى الأقسام التي ذكرناه ومن عرف حكم هذه المسألة عرف أن أكثر ما ذكر في كتب أصول الفقه مباحث تنشأ من
مادة أو خصوص صورة وذلك لا يصلح أن يكون دليلا على حكم كلي ثم يسهل بعد معرفة هذا القانون دفع

احتجاج كل فريق بما الذي اخترناه من اقتضا الاستثنا او من جواز عوده الى تلك الاقسام لغة على التواطي
عن المذاهب المنقولة عن الشارح اللبيب المشهوره فان المنقول عن الشريف المرتضى هو التوقف الى الظهور
القرينة المرجحة لكون اللفظ مشتركا لا انه متواطي وهو تكلم بالتوقف ايضا ان لم تظهر القرينة واما الذي
نقل عن القاضي ابي بكر واختاره المولف في هذا الكتاب هو التوقف الى ان يعلم حال اللغة انها تجوز العود
الى الكل اولا وكل ذلك غير ما اخترناه وصححناه اما المنقول عن اصحاب الشافعي رحمهم الله فاولها
ان الشرط من يعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثنا وجوابه ان ذلك ممنوع مطلقا بل قد يختص الشرط
ايضا بالجملة الاخيرة في الجمل المتباينة قطعا فان يقول اقتل من قتل ظلما واقطع السارق وارجم الزناة
وجالس العلماء ان كانوا عاملين بعلمهم فهذا شرط يختص بالجملة الاخيرة فان قلت ههنا اختص
بخصوص هذه الصورة لوجود قراين خارجة بالاشتراط عن حقيقته قلت فاي صوره عينت الشرط عائدا
فيها الى كل الجمل امكن ان يقال ان عودها الى الكل انما كان لمكان القرائن لا ان اللغة اقتضت العود الى الكل
ولا يبقى الا ان اللغة تجوز العود الى الاقسام المذكوره واما تعين الوقوع فبالقرائن المخصوصه وثانيها
ان الواو في العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة قلنا هذا ليس مطلقا
بل دليل ما ذكرنا من الصوره بل في الا انه المذكوره ما صارت جمل الاحكام جملة واحده في حكم الاستثنا ولهذا لم
يعد الاستثنا الى الجملة الاولى منها وهو الجلد ولو كانت جملة واحدة لامتنع العود الى البعض دون البعض
وثالثها انهم قالوا انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين
تابوا واولئك هم [illegible] لكان ركيكا جدا فتعذر ان يريد الاستثنا عن كل الجمل طريق له الا بذكر الاستثنا عقيب
الجملة الاخيرة ففي هذه الصوره يكون الاستثنا راجعا الى كل الجمل والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه
حقيقة في هذه الصورة كان كذلك في ساير الصور دفعا للاشتراك والجواب انه لا يوجب غير التجوز ونحن
لا ننكر ذلك لان احتمال ارادة عود الاستثنا الى الكل ليس واقعا بل هو احتمال جائز الوقوع وكما ان هذا جائز
الوقوع كذلك ارادة تخصيص الاستثنا بالجملة الاخيرة جائز الوقوع ثم هذا الكلام معارض اذ يتعذر ان يريد
تخصيص الاستثنا بالاخيرة ليس له طريق غير ما ذكر الاستثنا عقيب هذه الصوره بحيث الاختصاص بالاخيرة والاصل
ان يكون ذلك بطريق الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ورابعها قالوا لو قال العلماء على [illegible]
وحمه الاسبوع كان الاستثنا ههنا عايدا الى الجملتين والاصل في الكلام هو الحقيقة قلنا جوابه من وجوه احدها
ان هذا صار عايدا اليهما لقرينة تعذر العود الى الاخيرة وثانيها ان يقول الاستثنا ههنا غير عايد
في الحقيقة الى الجملتين لان العود الى الجملتين هو ان يعود الى كل واحد بالاستقلال وذلك محال ههنا لان كل واحد

٨٥

منهما حنث بنعمره واستثنا السبع منها بل جعل المجموع الجملتين جملة واحدة وصرف الاستثنا اليها لا انها رجعت
الى الجملتين بالنسبة ان هذا استغاض فانه اذا قال علي عشرة الا سبعة الا خمسة فالاستثنا يختص بالاخيرة والحمل
على الاطلاق الحقيقة وبالجملة فان امثال هذه الوجوه ضعيفة لا يصلح لاثبات حكم واما احتجاجات اصحاب ابي
حنيفة فالجواب عن الاول لا نسلم ان الاستثنا خلاف الاصل لانا بينا ان الاستثنا مع المستثنى منه شيء واحد
حقيقي والمراد هو حقيقته ما وضع له وعن الثاني بنقض بالاستثنا بمشية الله تعالى وايضا اذا لم يجز الاستثنا
بالكل فلم يلزم ان يكون العامل [illegible] العامل ليس الا هو واحدا وهو كل الاستثنا وتعدد العامل لو امتنع
هناك ايضا استثنا مفرده فالمقدر في هذا المصرح به اولى ما يعمل والثاني لا عمل على ان العمل ههنا ليس
التعريف ولا امتناع في تشريع العلل المعرفه واما ما تمسك به المتوقف من حسن الاستفهام ووجود
الاستعمال في المعاني فكلها لا يقتضي الاشتراك لانا بينا ان اللفظ المتواطي اذا اطلق احوج العمل به الى المرجح
والاستفهام يستدعي بعض تلك القرائن ثم الاستعمال في انواع او اصناف مختلفة لا يخرج اللفظ عن كونه
متواطيا ولا يجعله مشتركا لان الانسان المستعمل في التركي والزنجي وغير ذلك واذا تضعف هذه الوجوه
ثبت ما ذكرنا من اقتضا الاستثنا جواز العود الى الاقسام المذكورة لكونه متواطيا وحقيقة في القدر المشترك
فلا يبقى للتوقف وجه ايضا قال رحمه الله كما ان الثاني في التخصيص بالشرط الى اخره
اقول [illegible] لفظيه فانه لو قال الشرط هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كان اولى من ان يقول يتوقف
عليه المؤثر وايضا الشرط اعم مما ذكره لان الشرط هو الذي ينتفي المشروط عند انتفائه وانتفا المشروط
قد يكون لعدم التاثير من جانب المؤثر وقد يكون لانتفا القبول من جانب المتاثر المنفعل فان المؤثر وان
[illegible] التاثير لكن المحل لا يكون قابلا لم يفعل شيئا كالضربة التي تكسر الزجاج والخشب ولا تجرح الحجر
والحديد لا لانها ليست مؤثرة بل لعدم قابلية المحل بل الاولى ان يقول الشرط هو الذي يتوقف عليه تاثير المؤثر
او تاثر المحل لا ذاته وحينئذ يندفع ما اوردناه قال رحمه الله في الباب الثالث في التقييد
بالغاية الى اخره اقول تجويز غايتين مع ما سبق من معنى الغاية متناقض لان الغاية اذا بقيت
ربما او منافيه لا يكون غاية للزمان [illegible] شرط حصول الغاية كما في المثال المذكور فان الطهر
الحيض شرط ضرورة الاغتسال غايته اذ قبله لا يعتبر الاغتسال فلا يكون غاية قال رحمه الله
الفصل الرابع تخصيص العموم بالعقل الى اخره اقول [illegible] ههنا الساطع
بادي من حيث المعنى وذلك لان الكلام ههنا ليس في مطلق العموم بل في العمومات الدالة على الاحكام
فان العقل ليس ينظر في غير ادلة هذه الاحكام ولذلك الاصولي اذا كان ذلك فالعقل لا يحال

لكن لا نخصص هذه العمومات الا بالنظر في دليل آخر شرعي لان ما يدرك بمجرد العقل ونظر العقل ليس مستقلا بادراك الحكم
الشرعي فكيف يخصص العام الدال على الحكم الشرعي واذا فرضنا عاما مقتضيا باحد الفعل والعقل لما يخصصه لو ادرك
الحظر فاذا لم يتمكن العقل من ادراك شيء من الاحكام كيف يخصص العام فهذا النوع معتبر ومتوجه لانه قد رفع ما سبق
ان العقل لا يستقل بادراك الاحكام الشرعية واما قوله ومن على الشارح البيت فمن علمه ان العقل لا يمكن من تخصيص
ولكنه قد يجوز تكليف ما لا يطاق وتكليفهم لا يفهم فالعقل ليس حاكما بامتناع تكليفهم لا يفهم وهو لا يتمكن
من التحسين والتقبيح بل نظر العقل وبديهته ولذلك المحل الذي انما يصلح الدرك نظرا من مقدمات الدليل الشرعي المخصص
لا انه المخصص بالاستقلال لهذا على المذهب لدى اصحابه واما من يقول بتمكن العقل من ادراك الاحكام الشرعية فله ان
يذكر هذا التفصيل فلمن قال العقل اذا لم يكن متمكنا من درك الاحكام الشرعية لكن لا شك انه اصل النقل لان
النقل انما يصير حجة بعد ثبوت النبوة وعصمة النبي وثبوت ذلك على درك العقل والاستدلال بالمعجز فصار
اصلا من هذا الوجه فلا يعلى القدح فيه ليس ترجيح النقل عليه قلنا لا نسلم هذا القدر مسلم لكنا نقول اذا لم يكن العقل
مدركا للحكم الشرعي لا يحصل بين العلم الدال على الحكم الشرعي وبين مقتضى العقل تعارض ومنافاة اصلا ولا يتصور القدح
والترجيح لان القدح فيه انما يكون بترجيح النقل عليه والترجيح انما يتصور عند التعارض والتنافي بين مقتضيها واذا امتنع التعارض
ذلك امتنع الترجيح والقدح بالترجيح بل القدح في العقل وقع حيث حكم بان العقل لا يخرج ولا ينفع اصلا قال رحمه الله
المسألة الرابعة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع جائز الى آخره اقول الاجماع في عصر رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسنة والكتاب كان موجودا واذا ثبت السنة متواترة فقد كانت مشهورة مستفيضة في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بين
الصحابة فمن لا ينعقد اجماع خلافها الا اعمر به فكيف يحصل هذا التعارض واما اتفاقهم على تخصيص آية الارث
قلنا لا نسلم ان ذلك تخصيص بالاجماع وذلك لان الاجماع على التخصيص شيء والتخصيص بالاجماع معنى آخر وما ذكره اجماع على
التخصيص بدليل لا انه تخصيص العام بالاجماع ثم على ذلك العصر فان ادركها والآخر ثم بعد ذلك يأتي بعدهم تخصيص
النص العام وتعتقد تخصيصه لانهم خصصوه واجمعوا على تخصيصه لا ان هذا المتأخر تخصيصه باجماعهم لانهم بل
خصصوه واجمعوا على التخصيص وقد وقع بدليل غير الاجماع والمتأخر ملزم متابعة الاجماع على التخصيص وان لم يعرف
ذلك الدليل لانه وجد اجماعا على حكم ثم وجد نصا على خلافه عاما مخصصه هو بذلك الاجماع والقوم من الاعصار ب
ظاهر فالتعبير عن هذه المسألة بعين هذه العبارة فان يقال اذا رأينا اجماع الامة على تخصيص عام يجب علينا متابعتهم
وان لا نعمل بالعام على عمومه بل نترك العمل به في الصورة التي تركوه وخصصوها وان كنا لا ندري المخصص من الادلة
فلمن قال كيف نتصور هذه المسألة بان نقول اذا فرضنا اجماع الصحابة او عصر ثان على غيرها على حكم في
صورة ثم ظفرنا بنص عام يشمل ذلك الحكم الذي اجمعوا عليه فان تخصيص ذلك العام باجماعهم يكون قد خصصنا

التعارض

العام بالاجماع قلنا هذا لا يكون صورة التعارض لكن هذا انما يمكن فرضه ههنا ولا نفع في الخارج لان النص الذي
ظفر به بعد انقضاء عصرهم وليس لا يكون خبرا ولا سنة متواترة لان ذهن منهم نقل الينا فكل العام كان معلوما لهم
وهم قد اتفقوا على تخصيصه بدليل وحده ونحن نوافقهم على التخصيص لا انا نخصص باجماعهم ولو فرض اخبار الآحاد
بحيث نقل الينا ولم ينقل اليهم فذلك ايضا ممتنع اما اولا فلان كلامنا في المقطوع المتواتر واما ثانيا فان مثل هذا
يكون من الموضوعات لان الذي ينقل من رسول الله صلى الله عليه وسلم الينا لا بد وان يمر ويجتاز على اهل العصر الذين فان لم
يبلغ الكل لا بد وان يبلغ البعض من اهل العقد والحل والعلماء واما انه ينقل الينا ولم يبلغ احدا من علماء الاعصار الاول
فذلك غير متصور فهذا غير متصور قال رحمه الله المسألة الخامسة في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بفعل
الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخره اقول اما العام الذي يتناول الرسول مع الامة فيصير مخصصا اذا فعل الرسول
على خلافه لمجرد فعله وعلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم عمل بهذا العام مع تناوله فقد وقع التخصيص في هذا العام
بهذا القدر ولا حاجة الى دليل آخر في حق وقوع مطلق التخصيص لحصوله بمجرد الفعل حتى ان من يزعم ان النص المخصص
لا يتحقق لا يرى العمل بهذا العام بعد مجرد فعل الرسول واما ضم الدليل الدال على ان حكم غيره كحكمه فذلك
لتغير ان كان حكم الامة فذلك يوجب النسخ وان كان في بعض الامة فذلك زيادة التخصيص لا اصل التخصيص
بل الاصل قد وقع بمجرد الفعل ثم النسخ او زيادة التخصيص يكون بذلك الدليل مع الفعل والفعل شرط دلالة الدليل
لا انه يكون جزءا من الدليل المخصص وعلى هذا لا يستقيم قوله ان المخصص هو الفعل مع ذلك الدليل لان اصل التخصيص
يقع بالفعل وحده والنسخ وزيادة التخصيص يقع بالدليل وحده ولا مدخل للفعل في كونه مخصصا فان الفعل
المخصص كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات قوله الا الذين تابوا فانه لا يجعل التوبة جزءا من المخصص بل هو شرط وقوع
التخصيص بالفعل وشرط تناول المخصص للآية فاما العام الذي لا يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم فالفعل
ليس بمخصص لانه ليس حد له فعلا على خلافه حكم عليه لكن انما صار ذلك الفعل له [illegible] لامته لحنا الامة وتوجيه
عليهم فصار وامر هذا العام فان وقع هنا تخصيص فانما يقع بالدليل لا بالفعل وعند ذلك تتوجه معارضة
المخصص وايضا فهذا الدليل الذي يأتي ناسخا لانه يرفع حكم ذلك العام بالكلية مثل قوله فاسعوا مع انه اعم
والاعم لا يمكن ان يصير ناسخا ولا مخصصا فهذا ما يرد على الشيخ الذي ينحه بل حظ الاصولي من هذا البحث
ان يقول اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف العام الذي تناوله فقد وقع التخصيص في النص لا محالة
وهل يتعدى ذلك الى غيره فينظر ان دل دليل على ان حكم بعض الامة او كل الامة كحكمه في تلك القضية بدليل
اخص من ذلك العام مثل ان يعني العام احكاما شتى في حق الكل هذا الدليل ينفي حكما خاصا من تلك
الاحكام جاز تخصيص العام في حقهم وتعديته اليهم والا فلا ولذلك اذا لم يكن متناولا للرسول فانه لا

بنقه

مع المخصص مجرد فعله اذ هو لم يكن مبتدأ كما في العام بل مستطرا الى دليل من خارج كما وصفناه فيخصص به ويجب
ان يكون الدليل المخصص للعام في هذا القسم اقوى دلالة من الذي في القسم الاول لان اصل التخصيص كان قد
وقع بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم واما الذي يقع بالدليل هو زيادة التخصيص وذلك اهون واما في هذا القسم فان
اصل التخصيص يقع بهذا الدليل فيجب ان يكون اقوى واما اذا كان الذي يوجب المشاركة اعم من ذلك
العام او مساويا فهذا يكون ناسخا فيشترط فيه ما يشترط في الناسخ فهذا ما ذكره الاصوليون من التفصيل
في الفعل قال اذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم خلاف العام ولم ينبه على الحكم في حق غيره مع انه يعلم
انه متبوع ومقتدى لحب الاقتداء به فهل يجوز ان يخصص العام في حقنا ام لا اقول قلت هذا باب اخر من
الاستدلال بالافعال غير ما فصلناه في هذه المسألة ثم نقول دلالة العام متفقة حاصلة اذا لم يكن مساويا
للرسول واما الدلالة لان نتشارك في الفعل مع السكوت عن السبب ليست متفقة بل يجوز حمل السكوت على معان
اخر لنفي وقد ثبت للرسول خصائص في الاحكام فلا يخالف للعلم المستفاد الدلالة لم يجز بهذه الدلالة له
المحتملة قال رحمه الله الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون الى اخره اقول
للسائل ان يقول المتمسك بما تمسك به الجمهور اولى من المتمسك بالدليل الذي ذكره وبيان ذلك ان المفتاح اولا في
الدليل الذي ذكره ثم تقرير ما تمسك به الاصحاب والجواب عما اورده عليهم اما تزييف ما ذكره فهو انا
سلم في الجملة ان العام مع خبر الواحد دليلان تعارضا وان خبر الواحد اخص لكن لما دا [illegible] فقوله لو لم
يلزم منه الغاء بالكلية قلنا نعم لكن احد الدليلين اذا كان اقوى والاخر اضعف لم لا يجوز ان نترك
الاضعف بالكلية ونقتصر الاقوى من حيث الترجيح الا ترى ان خبر الواحد اذا تعارض مع الكتاب في باب النسخ وكان
الخبر متاخرا لا نعمل به ونتركه ونلغي بالكلية لما ان دلالة الكتاب اقوى واما ما لزم ما ذكره من امتناع الغاية
بالكلية لو ثبت التساوي بينهما من كل وجه في الدلالة والمتن او يرجح الخاص على العام في الدلالة لما اذا
لم يكن كذلك فلا يلزم لم قلت انهما يتساويان في ذلك فلم يترجح الدلالة ثم هذا الدليل فهذا دليل عن تمام
المعلومات بهذا واما بيان ان ما تمسك به الجمهور امثل لانهم نقلوا في وقائع مخصوصة انهم تركوا
مقتضى عمومات مخصوصة من الكتاب بخبر الواحد احاد مخصوصة لم يسمعوها الا من الاحاد واتفقوا على
ذلك ولم ينكر بعضهم على بعض وذلك يفيد اجماعهم على ذلك وهذا طريق حسن قاله المصنف وما اورده
عليه وارد اما قوله اجمعت الصحابة في هذه الصور او ما اجمعت مع الطه فان للمجيب ان يقول ان سأل
عن اجماعهم بعد التخصيص بهذه الاخبار فجوابك انك تقول اجمعت الصحابة على ذلك وهذا الاجماع الذي
يعقد بعد التخصيص بالخبر لا يصلح ان يكون المخصص هو لان التخصيص حصل قبله بشيء اخر فيمتنع ان يستند

الى هذا الاجماع وان كنت تسأل عن الاجماع قبل حصول التخصيص بالخبر او تسأل عن الاجماع الذي لا يحصل به التخصيص
فجوابك انما ما اجمعت لانه لم يوجد منهم الاجماع الا على الوجه الذي ذكرنا فهذا سؤال ضعيف ساقط وقوله ان
اجماع خفي مستنده طلب المنزه الاجماع ما نقل الا مع هذا المستند فكيف يخفى وقوله لعل هذه الاخبار
ما سمعوا من عندهم ايضا ضعيف لان الكلام فيما اجمعوا ولم يعلم الاخبار الا من رواها ولم يسمعوا من غيره
لكن ونقلوا بالرواة وعلى النهم لحرحهم ومثل لا يكون الا متواترا قال رحمه الله في هذه المسألة واحتج المانعون
الى اخره اقول اما الجواب عن اثر عمر رضي الله عنه ضعيف لان التهمة الذي كان عمر يستحصه من راوي
هذا الخبر بل هو شامل لسائر اخبار الاحاد لانه علل بجواز النسيان او الكذب لكن العلل لا يقتضي عدم الجواز
وهذا يطرد في اخبار الاحاد كلها اذ ما لم يبلغ التواتر يجوز النسيان والكذب فاثم فهو رضي الله عنه رد الشهادة
ونبه على العلة وقال انما ارد ذلك لاحتمال الكذب او النسيان ولا نترك ما ثبت باليقين بسبب ما يحتمل الكذب
والنسيان فدل على انه كان يعتقد انه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب الا بالسند المتواتر لا باخبار
الاحاد التي يحتمل فيها الاحتمال المذكور ولم ينكر احد من الصحابة على رده ولا على تعليله فدل على الاجماع منهم فان قلت
من جملة ما ذكره في التعليل كون الراوي امرأة وذلك ليس بسبب الرد لنقصان عقلها ودينها فلا يكون التعليل
بمجرد احتمال الكذب بل بالاحتمال الاظهر الذي يكون عن قلة العقل والدين قلت لكن القائلين بجواز
التخصيص بخبر الواحد لا يفرقون بين ان كان الراوي امرأة او رجلا فان غاية ما [illegible] اذا روت حديثا
او عن فهم [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحت الرواية اوجبوا العمل به وخصصوا به العام فدل على ان هذا
التقييد عندهم سيان وما ذكره الخصم قوي والجواب ضعيف واما الجواب عن الحديث وبعض ما [illegible] المتواترة
عنه [illegible] اما اولا فلان الحديث اذا رواه يخصص بخبر الواحد لان قوله اذا روي عني حديث فاعرضوه
رواية حديث لا يكون مشهورا [illegible] وهو منه [illegible] وقبول [illegible] التردد [illegible] على كتاب
ان خالفه فردوه وهذا انما يكون في [illegible] الرواية المتواترة لا يكون [illegible] مقبولا عند العلماء وعند
من عرضه على كتاب الله [illegible] الموافقة والمخالفة فهو غير محتاج الى العرض حتى يقبل وقد يعود رده بعد
ان ثبت بالتواتر واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال ما ذكرتم يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة
واما ثانيا فلانه يجب ان هذا عام في السنة المتواترة واخبار الاحاد وهذا مخصوص في السنة [illegible] يتمسك
به خبر الواحد والعام المخصوص حجة على ما [illegible] فهذا الجواب لا يصلح ان يكون دافعا اما قوله في الرواة
الاصليين بقسميه قلنا ان الرواة الاصليين ليست من الادلة المنتسبة للاحكام بل معناها انا ان ادلة نجد الدليل
مثبتا للحكم [illegible] الموافقة [illegible] واما اذا وجد دليل في اي رتبة كان من الضعف والقوة يجب اثبات الحكم

حاد

به ولا يسعى بعد هذه البراءة الاصلية اعتبار واما عموم الكتاب والسنة فليس الحال فيهما كذلك لانها
دليلان مثبتان للاحكام لا سركان ولا يخصصان الا بما يزيد عليهما في حياتنا الدلالة وقد بينا اختصاصها
بانها مقطوعان من حيث المتن وهذه الجهة مفقودة في خبر الواحد والاصل وبهما فيما عدا ذلك الا اذا
بين الخصم اختصاص خبر الواحد بجهة راجحة على هذه الجهة ونحن لا نسلم ذلك واما الاختصاص بما تخص
قلت ان هذه الجهة راجحة على ما ذكرنا من الجهة والظاهر انها ليست راجحة ولا سيما وقد بينا معارضتها
في باب النسخ وموجب العمومات دون موجب الخبر فان قلت لا بد من دلالة اخرى اما قولنا الكتاب مقطوع في
متنه والخبر مقطوع في دلالته قلت لا نسلم كون الخبر مقطوعا في دلالته بل مظنونا على ان الظن حاصل
بما يكون معارضا للكتاب فضلا عن ان يكون مقطوع الدلالة واما قولنا ان الدليل القاطع لما دل على وجوب
العمل بالخبر المظنون لزم القطع بوجوب العمل مظنونا قلنا لا نسلم وجود دلالة قاطعة على وجوب العمل بخبر
ظن صدق راويه مطلقا لان غاية ما تمسك به ها هنا قوله تعالى فاتبعوه وما آتاكم الرسول فخذوه وهذه عمومات
مقطوعة المتن لكنها ليست مقطوعة الدلالة فان الدلالة القاطعة فليس قال نعني بالدلالة القاطعة
انا تعبدنا بوجوب العمل بالظن الغالب قلنا ذلك مسلم حيث يحصل الظن الغالب بالحكم الذي هو مدلول
خبر الاصرية والعمل بما يقتضيه وفي هذه المسئلة لا نسلم حصول الظن بصدق الراوي بل لا نسلم حصول الظن
الغالب بمدلوله مطلقا اذا كان معارضا لعموم القرآن ولو كان الامر كما ذكره مطلقا لوجب الاخذ بالموجبين
المتناقضين فان النظر الى العموم يقتضي الظن ايضا واما الذي اعتمد عليه في الجواب عن الرابع وهو الفرق بين
التخصيص والنسخ فلم يذكر عليه دليلا ولم يبين ان التخصيص اهون غايته يرجع عند البيان الى طلب احكام الصحابة
مع ذلك هنا كما رد عليه بما اوردنا ايضا فان هذا البحث وجعل النسخ تخصيصا في الازمنة على اصله الذي
اختاره فانه ذهب الى ان العمومات كلها مخصصة بمن وجد في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان ترد الآية ولم يندرج
فيها من يوجد بعد ذلك وانما يعلم انسحاب الحكم على غيرهم بضرورة العقل لا بتناول العمومات لهم فعلى هذا لا يكون
النسخ تخصيصا في الازمنة الا ما وقع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق من تناولهم واما في الباقي فلا يتصور
ايضا فان ما ذكره من قوة النسخ فما بعد العام الذي يكون باسقاط العلة الكلية وبعدينهما الى الفروع
وفيما نحن فيه ليس الحكم كذلك بل نقول لو صحت مقدمات ما ذكرت من الدليل لوجب نسخ العموم بخبر الواحد لانهما
دليلان تعارضا الى آخر ما ذكرت فهذا الامر مرتفع بما ذكرت وايضا فان القوة في باب النسخ انما هو كونه
كتابا او متواترا مقطوعا به لا لكونه نسخا فانه يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد بل للقوة المنفاة
من كونه مقطوعا به لا يتفاوت بين ان يكون في باب النسخ او التخصيص ثم اعلم ان الذي تمسك به الجمهور لا يرد

على ما اختاره الكرخي رحمه الله لان تلك العمومات خصصت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والرسول خصصها ولا مانع من
ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم منع من التوريث بين اهل ملتين ولو كان ولدا فاصل التخصيص لم يكن بخبر الواحد وانه يقال الخبر
مخصوص من السبيل وهو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم بين ان المجوس منهم الا انه خصص ولذلك سائر
العمومات فتلك العمومات كانت مخصوصة بدلائل منفصلة وصارت مجازا الا ان الصحابة خصصت تلك العمومات باخبار الآحاد
والذي صدر منهم انهم عرفوا بالخبر الواحد المحمل المجازي الذي يجب الحمل عليه فهذا لا يرد عليه اصلا واما الذي عندي من التخصيص
فهو ان نقول خبر الواحد بعد ان يكون دالا لا يزيد وهو يدل خاصا بالقياس الى العموم والذي عارضه فثبوت متنه عندنا ونقله الينا
على اقسام فانه اما ان يقال نقل الينا آحادا او كان متواترا على عهد الصحابة والتابعين ومن قبلنا او كان متواترا على عهد
الصحابة وصار آحادا في عصر التابعين ومن بعدهم الى زماننا هذا او يقال انه كان آحادا في عصر الصحابة وصار متواترا في
عصر التابعين ثم رجع آحادا في نقل الآحاد والاول لا يعد ان في الوقوع غايته البعد لان ما كان متواترا في عصر الصحابة
يراد ذكره ويدا به على طول الزمان اذا هل الاسلام وعلماؤهم ونقلة الاحاديث ما توافي الدواعي في عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فكيف يتصور ان يرجع المتواتر آحادا ولذلك القسم الثالث بعيد الوقوع فهذه العلم يقتضي ان يكون آحادا في عهد الصحابة
ونظيره مستفيضا في عصر التابعين ومن بعدهم ونقل الينا مشهورا مستفيضا ومتواترا ولا بد وان يكون مستفيضا في ذلك العصر
وفي عصر من قبلنا من المجتهدين والعلماء مشهورا فيما بين التابعين مدونا في كتبهم مسطورا في صحفهم فالحديث الذي نقل الينا بهذا
الشرط يجوز ان يخصص به الكتاب والسنة المتواترة ومالا يكون بهذا فلا فان الزمان قد طال والاحاديث الموضوعة كثرت من
اهل الاهواء والاباطيل والمقلدة المتعصبين لمن قلدوه فلا يحصل الوثوق بما نقل من منفصل على الوجه الذي ذكرناه وذكره
عمر رضي الله عنه في التعليل لان احتمال الكذب يكون ظاهرا واما اذا نقل الينا على هذا الوجه جاز تخصيص العموم سواء كان العام
قد خص بدليل آخر متصل او منفصل او لا وسواء من وجهين احدهما انا لو سمعنا هذا من النبي صلى الله عليه وسلم نقول الظن الغالب به
من مراده من هذا العام كان الواجب اتباعه في الجزم بالتخصيص فليكن مثله ما نقل عنه على هذا الوجه لان ما يحصل ها هنا
من الظن الغالب بموجب الحديث واجب العمل به وثانيهما ان شهرة الحديث فيما بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى زماننا
يدل على ان الحديث معمول به فيما بينهم لان المردود يرد نقله ويضعف او ينقل ان يعمل مع الرد وتنبيه على الرد حتى ينقل عنهم على
سبيل الاستفاضة دل على علمهم بالحديث ودل على انهم اتفقوا على التخصيص به فوجب علينا اتباعهم فلو قال قائل
هذا اهل تسخ به قلت يتعذر وقوع مثل هذا ناسخا لان كونه ناسخا يوجب رده فيقع مردودا ودام لذلك العصر الاول
فلا ينقل الينا مستفيضا ثم لو نقل لا نسخ به لما ثاني من العرف عند الانتهاء الى الكلام في الناسخ والمنسوخ وفي
الاخبار فان قلت اذا نقل الحديث لا على هذا الوجه ولا يسمح به ولا يخصص العام المقطوع فهل يجب العمل به في اثبات
حكم آخر قلت نعم اذا رواه العدل من العدل يجب العمل به في سائر الاحكام مثل ان يدل على خروجه عن البراءة الاصلية ويترجح

بان احماد اللد

على القياس الذي لا يكون جليًا وعلى ما يكون اصله ثابتًا باخبار الاحاد ويصلح للترجيح عند تعارض الادلة قال
رحمه الله القول في بناء العام على الخاص الى اخره اقول اما الوجه الاول فضعيف لان قوة الدلالة ههنا انما
تقرر للخصوص واذا كان كل واحد منهما اخص من وجه واعم من وجه لم يكن ان يقال الخاص اقوى دلالة من هذا الوجه بل
لعله من وجه اخر وذلك يكون ترجيحًا من وجه اخر وكذلك الوجه الثاني وقوله ان اجرى العام على عمومه يوجب الغاء الخاص
ممنوع لان الخاص صار معمولًا به في الزمان المتقدم فيصير مخصوصًا بالنسبة الى الزمان المتاخر ولا يلزم الغاؤه واما
الدليل الذي ذكره في ابطال هذا المعنى جوابًا فليس بشيء اصلًا لان الخاص المتقدم اعم من حيث انه يتناول الازمنة التي لم يتناوله
العام سواء فرضناه امرًا او نهيًا وسواء فرضنا الامر مفيدًا للتكرار او غير مفيد له وذلك لان يتناول النصوص
للازمنة غير افادتها التكرار لان افادة التكرار هو بالنسبة الى كل شخص في العصر واما تناول الازمنة فيتناول
الموجودين في العصر الاول والموجودين في العصر الثاني والثالث وهلم الى قيام الساعة فلو فرضنا الامر
بشيء واحد لا يكرر في العمر كالحج مثلًا يكون عامًا في الازمان ويجب على اهل كل عصر مع انه لم يفد التكرار وعند ذلك
يتبين صحة ما ذكره من كونه امرًا او نهيًا او مفيدًا للتكرار او غير مفيد له لا تعلق له بهذا ولنفيه مذهبه في النهي
مثل مذهبه في الامر في عدم افادة التكرار فلينظر هل غير ذلك هذا ثم نقول لما تبين ضعفًا لاحتجاج والجواب عن حجة
الموقف لم يكن بد من الجواب فنقول لا شك ان كل واحد من الخبرين اخص من الاخر من وجه واعم من وجه ولكن واحد
من حيث هو اخص قوة من حيث هو اعم جهة ضعف لكن ليس جهة ضعف عموم المتقدم زمانًا مثل جهة
ضعف المتاخر الذي عمومه في الاشخاص لان العموم الذي في الاشخاص اضعف من العموم الذي في الازمان فلذلك
يوقف بعض الناس في دلالة العمومات المتناولة للاشخاص ولم يجعل لها دلالة لكن بخلاف العمومات المتناولة
للازمان ولهذا ما كان التخصيص اهون من النسخ وسيأتي تحقيق هذا في باب الناسخ والمنسوخ واذا كان كذلك
تبين ان الخاص المتقدم اقوى اذ تثبت له قوة بالخصوص ليست للعام المتاخر وتثبت في العام المتاخر
جهة ضعف ليست في الخاص المتقدم وذلك يوجب الرجحان وهذا الكلام يصلح احتجاجًا في المسئلة وجوابًا
عما ذكروه قال رحمه الله اذا لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي ان الخاص بينهما يخصص العام الى قوله
وهذا اسد على اصله لان الخاص اذا جاز ان يكون منسوخًا ومخصصًا وناسخًا مقبولًا وناسخًا مردودًا
فليس الناسخ المردود بعيد لان الكلام مفروض في خبرين ولم يعرض احدهما متواترًا والاخر من
الاحاد وظاهر انهما فرضا في حديثين واحد والمقطوع نسخ بالمقطوع على اصله وكذلك المظنون ينسخ
المظنون فلا يكون الناسخ مردودًا ولا ايضًا فان اصله وان كان كذلك لكن التوقف عندنا اولى لان
ان احدى الشهادتين اذا اخذت بتاريخ متقدم كانت متقدمة واما اذا اطلقت الشهادتان عن تاريخ

حمل العمل بهما ولا يتوقف مع ان كل واحدة منهما دائرة بين ان يكون مقبوله وبين ان يكون مردوده فما الفرق ولهذا
فان العلماء عامتهم لم يعمل بمثل هذا بين الخبرين قوله في الاشكال الذي اورده على الاصحاب لو كان العام مقطوعًا
والخاص مظنونًا لكان يكون نسخًا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز قلنا هذا الفرض لم يرد فيه الكتاب اصلًا بل فرض
الكلام في اسناد المسئلة في حديثين ثم ما غير النبي صلى الله عليه وسلم فان عموم الكتاب والسنة غير مفروض فيهما يكون احدهما متواترًا
ولا يتجه الاشكال ثم هذا دقيقة اخرى فيما نقل عن الشافعي فانه قال يخصص العام بالخاص ولم يقل ينسخ اذ في مثل هذه الصورة
يحتمل احتمال تقدير النسخ ووقوعه وكلا ذلك الا ان احتمال لا عبرة به لانه يتضمن ابطال ما يقتضيه ان كان المتقدم مقطوعًا والمتاخر
مظنونًا او وقوع ما هو اشد كالقول بالتخصيص وهو النسخ بل تقدم احتمال التخصيص فقط وكانهما تقاربا في الشهادة
لا يعتبر تقدم احدهما في التاريخ وهذا النظر حسن ان عمله المخبرين بالعذر الملزم وحذر امر اشد المحاذير وبهذا يعرف متى
عن العلماء انه يتوقف عن العمل بهما ويعرف ان ما ذكره المؤلف ضعيف وايضًا فان الشافعي انما جعل الخطاب المتاخر ناسخًا
اذا كان رافعًا لحكم الخطاب الاول بالكلية واما اذا كان رافعًا لبعض مدلولاته فليس بناسخ وسيأتي تحقيقه في باب النسخ وجواب عن
الوجه الثاني ضعيف لان القياس الذي يخصص العام قد يكون متقدمًا على العام لكن لا تعارض بينهما من حيث اللفظ
فلهذا يتبع القياس مثاله ان الكتاب ورد بنص يقرر النصارى بالجزية ثم ورد الامر بعده بان يقاتل اليهود على سبيل العموم
ودل القياس على ان اليهود من قبيل الجزية من اليهود وكان حكمه فانه يخصص به العام الاعم من منع كونه مخصصًا اصلًا
ويعمم اصلًا لا يمنع من ذلك ثم لو كان الامر كما ذكر لان ثبات تخصيص العمومات بالقياس قوله فقهاء
الامصار في هذه الاعصار قلنا ان كان يريد اجماع اهل هذه الاعصار فذلك ممنوع فلعله ان اراد الجمع
بعض علماء الاسلام في اقطار الارض مع الاختلاف للسنن بينهم وغير الاجماع لا يقيد والتمسك بقول
بعض اهل الاعصار لا يتوجه بل ما نقل عن بعض الصحابة اولى ايضًا ما نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما لم يلزم ان اراد على
خصوص احد الخبرين الاخر فليف اورده في السؤال وعدل الى جواب اخر قال رحمه الله فيما ظن انهم
مخصصات العموم انه لا يصلح الى قوله المعتبر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقول هذا اختيار
حسن والذي نقله عن امام الحرمين صحيح لكن المطرفيها انه امام الحرمين الى الشافعي اسند لا لانه اسند الحمل
الى قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه على الميتة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع وغير ذلك
مما كانوا يكونون يرون المذكاة على انه يعتبر خصوص السبب دون عموم اللفظ لكنه الامر ان الاكل في
لما راى هذا الخطاب معهم خاصة بين فهمهم ووصل لهم اصطلاحًا فيما ذكر اسم الله عليه وفيما لم يذكر اسم الله عليه
حمل انتقاط هذا الخطاب على ما اصطلحوا عليه وكان المصطلح عندهم انهم سموا كل مذكاة ذكر اسم الله عليه وكل ميتة ومتردية
وغير ذلك مما لم يكن مذكاة لم يذكر اسم الله عليه وكانوا يجوزون المذكاة في بعض الصور ويمنعون جعل الذكاة في بعض

الانعام حتى تودكى لا يوكل ولو مات يوكل فاباحوا الميتة في كثير وحرموا المذكاة في كثير وكان المذكاة عندهم سمى بما ذكر
اسم الله عليه والميتة بما لم يذكر اسم الله عليه فامر الله سبحانه ان نبين لهم ان نحل ذلك امر اوقع الحق حلال حكم الله وان الحلال
وتقول كلوا مما ذكر اسم الله عليه اي المذكاة التي حرمتموها ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اي الميتة لا تطرقوا الذكاة
وهذا خطابهم على اصطلاحهم ومتعارفهم والمتبادر الى فهمهم وهكذا يجب خطاب كل طايفة ثم لما حمل الخطاب على ذلك المعنى
منع من حمله على شروط التسمية عند الذكاة لانه يكون حمل اللفظ على معنيين ليس هو مشترك بينهما مع القرينة المخصصة
باحد المعنيين وذلك ممتنع لان ما لم يذكر اسم الله عليه لما كان في اصطلاح القوم عبارة عن المعنى الذي ذكرناه وعند غيرهم
عبارة عن معنى اخر صار اللفظ مشتركا بالقياس الى الطايفتين وقرينة المقام فيهما مع الطايفة المعينة صرفت اللفظ
الى احد المعنيين على الخصوص فلا يمكن حمله على المعنى الاخر باتفاق العلماء بل يمكن ان يستدل لها هاهنا بقوله فكلوا مما ذكر اسم
الله عليه ان كنتم باياته مومنين على عين مذهب الشافعي لان حل مذكاه لما كان يسمى عندهم بما ذكر اسم الله عليه دخل فيه ما ذكى
ولم يذكر الاسم عليه عند الذكاة اما عمدا او سهوا او فقد عاشرع الى اكله لان اللفظ يفيد العموم فحينئذ يحل بعض
ما ذكى وترك اسم الله عليه عند الذكاة وهو عين مذهبه وهذا تطريق دقيق فكيف يستدل لمثل هذا الاجتهاد ان الشافعي
زعم ان العبرة لخصوص السبب لا بعموم اللفظ بل السبب ما ذكرنا وكيف يمكن ان ينسب هذا الزعم اليه وهو
الذي يقول في واقعة معينة ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يعم في العموم مقام المقال فانه
جعل الخطاب الخاص في واقعة مخصوصة عاما يعم بترك الاستفصال عن الاحتمال حكم به في الكل فاذا وجد العموم في
لفظ الجواب كان اولى بالعموم فكيف يقول امام المومنين لا يستدل بهذه المسئلة على مذهبه قال رحمه الله
المسئلة الثانية عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العام الى اخره اقول المناقضة هاهنا لا تختص
بالمولف فان المسطور في سائر الكتب ايراد هذا المثال في هذه المسئلة وذلك بان نقول معنى قولنا عطف الخاص
على العام وذلك لو خصص به العام جاهما ومعنى قولنا دخل التخصيص في العام الذي هو معطوف وذلك يوجب
دخول التخصيص في العام الذي هو معطوف عليه شي اخر فان المفهومين متغايران مثال الاول قول القايل لا يمنع
رجل عن الخروج من البلد ولا امراه لحاجة فهذا عطف الخاص على العام ثم هل يتعدى ذلك الى العام المعطوف عليه
ام لا فهذا شي اخر مثال الثاني قول القايل لا يمنع رجل عن الخروج من البلد ولا امراه ثم يظهر لنا بدليل خارج دخول
التخصيص في العام المعطوف فان المراه تمنع بدون الحاجة الضرورية وبدون رضا الزوج فقد حصل
التخصيص في العام المعطوف فهل يوجب دخوله في المعطوف عليه ام لا شي اخر فهما مسئلتان مختلفتان والاصحاب
يذكرون في تبيينهما اسم المسئلة الاولى في فصول الاحتجاج والمثال في الثانية فان الصورة المذكورة في المسئلة الثانية
وذلك لانا اذا اضمرنا في ذي العهد بكافر يصير التقدير الكلام هكذا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر

بكافر وكان الكافر المذكور المصرح به عاما لانه نكرة في سياق النفي لذلك المقدر المضمر نكرة في سياق النفي فهذا عطف عام
على عام مثله وليس عطف الخاص على العام ثم بعد ذلك علمنا ان العام المعطوف قد دخله التخصيص بدليل خارج ثم الكلام
في ان هذا التخصيص هل يجب ان يتعدى الى العام الاول ام لا فهي المسئلة الثانية التي ذكرناها وبعض الحنفية في اول المسئلة
كان عن معنى اخر ثم ان [illegible] قال [illegible] اراد وانا لكن هذا المعنى قلنا لا ساقفهم في الارادة بعد فهم الاعتبارات
وتغايرها والتفاوت بين احد مفاهيم الاستدلال الذي ذكره في المقام الاول عليه الشيرازي لانه لما ادعى ان قوله صلى
الله عليه وسلم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده كلام تام صار يستدل على ان قوله في عهده يحتاج الى ما تدره وقطع الوهم
المذكور وهذا الانتقال انه دليل على ان هذا الكلام تام بل هو دليل على احتياج الكلام الى هذه الضميمة المعينة
فهو صار مفيدا معنى ومستدلا على معنى اخر بل الدليل على تمام الكلام طريق اخر غير ما قاله وهو ان يقال لو سكت
على هذا القدر حسن السكوت وحصل فهم المطلوب والكلام التام عبارة عن هذا او عند ذلك ولا يجب اضمار تلك الزيادة
لان الوظيفة لا [illegible] الاستواء في كل شي هم في خصوص هذه الواقعة وهذا الثالث بحث غير ما ذكر ما في المقام الاول
فهو ان مقال المعاندة التي [illegible] الحارث لاجلها تمتنع من اضمار الزيادة وهي قولنا بكافر في المعطوف وبيان ذلك هو ان
النهي في المعطوف نهي عن قتل المومن بمقابلة الكافر مطلقا على العموم اذ هذا هو مقتضى اللفظ واما النهي في المعطوف
فهو نهي عن قتل المعاهد في عهده مطلقا دون التعرض للقتل بالمقابلة وهذا مثل ان نقول لا تبع البر كيلا بكيل [illegible]
ولا تبع الميتة فان الاول نهي عن بيع البر بمقابلة مخصوصة والثاني نهي عن البيع مطلقا وهذا جايز حسن قال الله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم من املاق وعطف عليه ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يلزم تقدير من املاق في النهي
الثاني ثم فايدة عطف النهي الثاني على النهي الاول هو ان النهي الاول اوهم رفع عقوبة المومن بقتل الكافر وذلك يوهم رفع
العقوبة عنه بقتل الذمي والمعاهد لكونهم كفارا فدفع هذا اللفظ فعطف عليه الكلام ولا ذو عهد في عهده فان هذا
يتناول الذمي والمعاهد الداخل علينا لان الذمي ايضا معاهد وقبول الجزية عهد ثم المعهود معلق لانهم يسلبهم رفعا لذلك
الوهم ثم لما قال في عهده بعد هذا النهي عاله العهد ودوامه وافهم مفهومه ان لا تبقى قتله بعد خروجه عن العهد فيما
عنه والتزم منه ان يكون قتل الكافر غير المعاهد بالحربية او الدخول الينا مباحا او واجبا فتصير الحديث متضمنا لفوايد
جمة وهل يعهد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم الا هذا وهل [illegible] على كل [illegible] بحمل تضمنه للفوايد [illegible] ثم هذه الفايدة تمنع من اضمار تلك
الزيادة وهي قوله الكافر في المعطوف لانهما اذا اضمر صار النهي الثاني انصا نهيا عن الكافر بالمقابلة فلا يبقى دافعا
للوهم الذي ذكرنا فبطل [illegible] ولا يبقى المفهوم المتضمن لما ذكرنا فايدة الاذن في قتل الحربي بل يتشوش كل ذلك ويضطرب ثم انه
يتضمن مفاسد اخر منها انه يبقى عموم الكافر في هذه الزيادة مجملا لان العموم غير مراد قطعا فان الذمي يقتل بالذمي
والمعاهد يقتل بالمعاهد والذمي فيحتاج الى بيان المراد ويدخل التخصيص في العموم ويلزم الاضمار الذي هو خلاف الاصل

وكذا ذلك المقاصد بحسب القصر الى ما عيناه من المحمل واما المقام الثاني فهو ان يقال نسلم وجود احتمال
هذه الزيادة في المعطوف حتى يقصر العدد بها لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم العام الذي
في المعطوف قد دخله التخصيص بدليل منفصل فلا اذا يلزم دخول التخصيص في العام الذي هو المعطوف عليه وهذا
لان العطف لا يقتضي الاشتراك في كل شيء وهذا ظاهر ثم لو ان سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في كل شيء الى (?) من
جانب المعطوف عليه بمعنى ان كل ما يحصل من المعاني في المعطوف عليه يجب حصوله في المعطوف لكن لا ينعكس هذا
فانه ليس يجب حصول كل ما في المعطوف في المعطوف عليه لانك اذا قلت اكرم زيدا وعمرا فهذا لا يقتضي ان
يحصل لعمرو كل ما يحصل لزيد من انواع الاكرام لان هذا لا يقتضي ان يخص عمرو بشيء من الاكرام بل جاز اختصاصه
بما وراء المشترك من انواع الاكرام مع الوفاء بما تقتضيه الاشتراك بحرف العطف فهذا ما اردنا من التنبيه على نحو
ما في هذه المسألة قال رحمه الله في مسائل المجمل والمبين المسألة الثانية المجمل الى اخره اقول ما ذكره اولا
في حد المجمل يشعر بان المتصف بالمجمل يجب ان يكون لفظا وهو كذلك في الاصطلاح ثم تقسيمه للمجمل الى اللفظ والفعل يأتي ذكره وايضا
اخرج المتواطئ عن ان يكون مجملا الا حيث صرح بالمثال بقوله اضرب رجلا وفي التقسيم جعل المتواطئ من جملة اقسام المجمل
حيث قال ثم تناول اللفظ لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ فقد صرح بادراج المتواطئ
في المجمل مع انه حكم في الاول بانه ليس بمجملا وليس المراد معيناً (?) بل اي رجل ضربه جاز فليتفق التوفيق بينهما فلو قال
التوفيق بينهما هو المتواطئ في قوله اضرب رجلا ليس تختلف المعنى بالحد والحقيقة بل الرجولية هي الموجودة في كل الرجال
واما اذا اختلف المعنى بالحد والحقيقة كما في الجسم والحيوان فانه تندرج فيه معان تختلف الحقائق ولا يدرى من
مراده بذلك فيكون مجملا وعلى هذا ينقسم المتواطئ الى ما يكون مجملا والى ما لا يكون وهذا تناقض قلنا لا ينكر ان
المتواطئ ينقسم الى ما يتفق (?) لاختلاف فيما اندرج تحت مسماه والى ما يقبل الاختلاف ولكن لا بد من الاختلاف في شيء وادنى
ذلك الاختلاف في التعيين والتشخص فان يعني هذا الرجل غير يعني ذلك الاخر ولا حرج فهو موجود في كل هذه الصور
مع الاشتراك في معنى المتواطئ هو اللفظ للمعنى المشترك من غير اشعار بما به الاختلاف فاللفظ المتواطئ
اذا حمل على حقيقته لا يبقى هناك تردد فان القائل اضرب رجلا اذا حملنا اللفظ على حقيقته فان المأمور اذا ضرب
اي رجل كان جاز وامتثل كذلك القائل اشتر حيوانا اذا حملنا لفظه على حقيقته فاذا اتى المأمور باي حيوان كان
امتثل ولا فرق بين الصورتين واما ان لم يحمله ذلك على حقيقته لجواز ان يكون مراده بعض الجزئيات على التعيين
فالتردد في المراد يحصل في الصورتين فكما لا نعلم ان مراده اي حيوان هو كذلك لا نعلم ان مراده اي رجل هو
فالتردد في نفوسنا يأتي في كل واحد من الصورتين قوله في القسم الاول هو ان يكون اللفظ محتملا
لمعان كثيرة ولم يكن حملها على بعضها اولى من الباقي ينتقض عندنا احتمال اللفظ للمعاني الكثيرة فقد يكون

بان يكون تلك المعاني حقائق للفظ وقد يكون بان يكون مجازات للفظ وقد يكون بان يكون بعضها حقائق وبعضها
مجازات فان احتمال اللفظ للمعاني يصدق في جميع هذه الصور فان اراد به ما يكون حقائق للفظ فهذا لا يعم
غير اللفظ المشترك وهي المتواطئ الذي لا يكون مشتركا لا يتصور لان الجزئيات المندرجة تحت المتواطئ على اختلافها
ليست حقائق للفظ بل هي مجازات فان استعمال اللفظ في جزئي من جزئياته على الخصوص استعمال مجازي كاستعمال
لفظ الملامسة في المجامع وان اراد به ما يكون مجازات للفظ فلا يكون احتمال مطابقا للقسم الاول لان القسم
الاول هو الذي يكون بلا (?) استعمال اللفظ في موضوعه فليس مطابقا هذا وان اراد به ما يكون البعض حقيقة
والبعض مجازا فذلك ايضا غير مطابق ولا هو هذا القسم لانه يشترط في هذا القسم ان لا يكون البعض اولى
من البعض وههنا نعلم ان الحقيقة اولى من المجاز فليتبع ورود الاشكال وعلى هذا فلا اجمال في اللفظ المتواطئ
اذا لم يكن مشتركا بل الاجمال في امعنى اللفظ في المعاني المجازية وهو ان المتكلم لو لم يرد به بعض جزئيات المسمى
ولا اجمال عليها اللفظ وحينئذ يحوج الى بيان من خارج كما عرض لبني اسرائيل من التردد في البقرة التي امروا بذبحها
فترددوا على انفسهم بذلك التردد ولم يحملوا اللفظ المتواطئ على حقيقته واما المثال الذي ذكره في قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده فلا يشبه ما نحن فيه لان هذا الامر عام في جميع ما يتفق من النخل والزرع والثمر فان
ورد الامر عليهم بعد معرفتهم لحق كل نوع عينا وقدرا فلا اجمال بل امروا في كل واحد من هذه الانواع باثبات
حقه يوم حصاده وكل حق لكل واحد امر معلوم لهم فلا اجمال وان ورد الامر قبل معرفة حق كل واحد قدرا وعينا
فهذا اللفظ لم يبين لهم معناه وموضوعه بل المحتاج اليه الى تفسير ولا يقال انه مجمل لان المجمل هو المعلوم بانه
موضوع لمعنى او اكثر قال رحمه الله القول في امور ظن انها من المجملات وليست كذلك المسألة
الاولى الى اخره اقول الانصاف ان الشيخ لو اراد بقوله هذا ان مجرد هذه الاضافة مع علمنا بان
هذه الاعيان التي اضيف اليها التحريم غير مرادة ليس فيه تعيين ما هو المراد بل هو محتمل من هذا الوجه
وانما يعين به القرائن الزائدة على مجرد هذه الاضافة في بعض الصور فهو حق لا يمكن انكاره وان اراد به
ان القرينة عينت ارادة الوجود في كل هذه الصور بل يحتاج الى قرائن اخرى خارج عن مفهوم تلك الصور
ولو ارادها فليس الامر كذلك فاذا قيل حرمت الخمر فهم شربها ولا يحتاج في ذلك الى قرينة واذا قيل حرم
لحم الخنزير فهم اكله وذلك لانه في الصور كلها هذه العادة لا تعارض هذا النوع من الاضافة واذا نسب
اضافة الى اعيان معروفة بمنافعها ومنه اوله من اهل العرف ما عرف معظم المطلوب من منافعها وعلى هذا انفصل
الرابع لكن الوجوه التي ذكرها المؤلف لا تخلو عن ضعف وفساد اما الوجه الاول فان الشيخ له ان
يقول لم يسلم حصول المراد من الكلام في هذه الصور لا ذلك الكلام بل هو مستفاد من نفس الاضافة بل من قرائن تلزم هذه

الإضافات المخصوصة مورد الإجمال للزوم القرينة في بعض الصور لا يدل على أنه لا إجمال في اللفظ أصلا وأما الوجه
الثاني فهو يصلح أن يكون حجة للشافعي لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين أن التحريم المضاف إلى الشحم أفاد تحريم البيع والأكل وغير ذلك من
التصرفات على ما ذكره المؤلف ولم يقتصر على تحريم الأكل وما ذكره في الوجه الأول لا يفيد شيئا لأنه مقتصر على تحريم الأكل
أو معظم المطلوب من الشيء ذلك يصير المراد غير مضبوط فيفتقر إلى قرينة من خارج وأيضا فإضافة التحريم في هذه الصور
أفادت تحريم كل أنواع التصرف كما مر في ذكره المؤلف وليس في كل صورة هكذا فإن تحريم الخنزير يعتد في العرف إلى آلته
ولا يتقيد حرمته بنوع من سائر أنواع التصرف وأيضا التحريم المضاف إلى الذهب والفضة أفاد حرمة التزين
والتحلي بها في حق الرجال ولم يقتصر منه التعامل والتجارة بهما وعلى هذا يقتصر هذا النوع من الدلالة محملا أعني ما
يخلو عن هذه القرائن وأما الوجه الثالث فليس يظهر المأخذ فيه لأن الملك المضاف إلى العين لا يشعر فيه
إرادة الحقيقة فإن لفظ الإضافة فإن الأعيان قابلة للملك وهي المملوكة للملك والموازم من التصرفات
وغيرها بخلاف الأعيان التي أضيف إليها التحليل والتحريم وإنما يظهر عين قابلة لأن يكون محرمة أو مباحة
بل إنما المباح والمحرم شيء من التصرفات المتعلقة فيها ودليل تعين في لفظ الإضافة وكان محملا قال
رحمه الله المسألة الثانية ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى قوله وامسحوا برءوسكم يحمل إلى آخره أقول
إن الغسل والمسح يشتركان من وجه ويتباينان من وجه أما وجه المشاركة فهو أنهما لا يجب استغراق المغسول
بالغسل والممسوح به بتمامه لذلك الممسوح ولهذا استعانة بالمسح حتى لو قدرنا حذف الباء هاهنا وصار
اللفظ هكذا وامسحوا رءوسكم كان يقتضي استيعاب جميع الرأس بالمسح في الوجه وأيضا كما لا يجب الاستيعاب
في الغاسل مثل البدن لا يجب في الماسح فإذا قيل امسح رأسك باليد يقتضي استيعاب الرأس لا يقتضي استيعاب
اليد فإذا قيل اغسل وجهك بيدك وكذلك من يقول مسحت المنديل بيدي فالمفهوم منه مسح جميع المنديل لا
ما يقوم اليد فظهر الفرق بين الممسوح والماسح كما بين المغسول والغاسل وأما وجه المباينة
فهو الغسل مع استيعابه للغاسل والمغسول يقتضي شيئا آخر به يقع الغسل كالماء وغيره وأما المسح
فلا يستدعي ذلك بل يوجد المسح بلا شيء من دهن وماء وغيره وقد يتحقق مسح الرأس في المنديل باليد
من غير أن يكون هناك شيء آخر يقع به المسح ثم إذا اتفق ما يقع به المسح من دهن ونحوه وغيره يجب أن يحصل
ذلك في الماسح أولا ومنه يصل إلى الممسوح هذا مقتضى إطلاق هذه الألفاظ في اللغة والعرف
ثم إنا إنما نعقل الغاسل والماسح دون المغسول والممسوح إذا أريد بها الحقيقة وادعى من هذا
فبعضهم رأى أن الباء تعني مقيدة مثلا لأنها ألصقت بالرأس فمقتضاه أن يكون الرأس ماسحا
لا يمسح شيئا ولم الماء الذي يقع به المسح منه يصل إلى الممسوح ولما الأمر كذلك دل على أن الباء لم تفد شيئا

فصار وجودها كعدمها فيجب مسح جميع الرأس وبعضهم رأى إفادتها البعض مقتضيا تقييدا بالقدر الممكن فليس يلزم
من تعذر كل المسمى تعذر كل أجزائه ومن جملة مقتضيات ذلك إما بالحقيقة أو بالالتزام نفي وجوب الاستيعاب بل
الاقتصار على ما يطلق عليه اسم المسح وهذا هو الذي ذهب إليه الشافعي ثم ليس هاهنا ممسوح آخر يجب استيعابه
ولا جرم كان الواجب أقل ما يطلق عليه اسم المسح من الطرفين وكل واحد من هذين الأسلوبين من نفس اللفظ
ومن جمع بعض حامله على البعض ولا إجمال عنده فيه إذا من يقدر ذلك بالربع أو النصف فقد جعله مجملا وطلب
القرينة من خارج والمذهبان الأولان أقرب إلى الصواب لأن الباء إن قدرت زائدة لا تعمل فيها وجب الاستيعاب
في الغسل ولما ذكره ابن جني من أن الرأس اسم للعضو بتمامه وإن جعلت مفيدة بالقدر الممكن يعني فيه ما يطلق
عليه اسم المسح بالطريق المذكور وعلى التقديرين لا إجمال والاحتمال الثاني من الأولين أقرب إذ تعطيل المذكور
بالكلية بعيد الاحتمالات ولا انحصار البعض فيما يقدر بالنصف أو الربع أو غيره الرأس مراد به فعل النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابة أو قول يدل على ذلك محمل ذلك على الندبية والاستحباب دون الوجوب بل الواجب
بالنص هو القدر المذكور لا غير ويعلم من هذا أنه لا إجمال هاهنا وأن أي الاحتمالات أقرب قال رحمه الله
المسألة الثالثة اختلفوا في حرف النفي إذا دخل على الفعل إلى آخره أقول المختار أن العمل لما تعذرت الحقيقة فوجوه
المجاز أكثر من أن ينحصر في الصحة والفضيلة وأيضا فقد يكون المعنى في مثل هذه الصيغ ليس بها سبب إلا الصحة
والبطلان كما في قوله لا سيف إلا ذو الفقار وبيان جميع هذا هو من جملة وجوه المجاز أن جعل ذلك نهيا كما
قال أهل التفسير في قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج إن المراد منه النهي أي لا ترفثوا ولا تفسقوا
ولا تجادلوا ولأن الملك قد يقول لعلة ونحوها إذا أراد منعهم من القتال لا قتال اليوم وهو يريد لا
تقاتلوا اليوم وهذا يحتمل غير ما ذكره وما ذكره من الحمل على نفي الصحة أو نفي الكمال أيضا محمل مجازي ولم
يظهر لكونه مرجح التوقف فيصير الكلام مجملا وأما ثانيا فإن قوله دلالة اللفظ بالعبارتين إلى نفي
الذات ونفي الصحة والفضيلة كالعام فيه نظر لأن العام يدل على جميع الأفراد دلالة واحدة بطريق المطابقة ولا يفضل البعض
على البعض واستعمال اللفظ في جميع ذلك من أفراد الوضع وبطريق الحقيقة والمدلول عليه فبطريق الالتزام ليس يشارك المدلول
عليه بطريق المطابقة في أن الدلالة على الكل دلالة واحدة بل أحدهما تابعة للأخرى ثم الدلالة الالتزامية فلا يشترك مع إرادة
الحقيقة والعمل بدلالة المطابقة فليس يجوز تركه عند ترك دلالة المطابقة كان أولى وبيان أنه قد يترك عند استعمال المطابقة
لأن اسم أحد الضدين يدل على الآخر بطريق الالتزام فعند إرادة الحقيقة من اللفظ يمتنع إرادة الضد فيترك دلالة الالتزام
هاهنا فيتبين أنه لا يصح أن يقال دلالة اللفظ على هذه المدلولات الخارجية كدلالة العام على آحاده وأيضا فنقول
لا نسلم أن اللفظ الذي هو للذات يدل على نفي الصحة والفضيلة بطريق الالتزام وذلك لأن من شرط دلالة الالتزام الملازمة

الدهشة وقد لا يوجد شيء من هذه الروادف والسهو والغفلة ملازمة ذهنية والملازمة الخارجية غير كافية ولا يحمل
عليه مسمى مجملا واما الوجه الثاني والثالث وهو الحمل عليهما نظرا الى المجاز من طريق المشابهة فهو اقرب
الى رجحهما ما ذكرنا من الحمل على النفي وان في ذلك ايضا يحمل يفضي الى اعلام المنفي عنه وايضا فان لقائل ان يقول الحمل على
نفي الصحة والكمال في هذه الصورة لا يجوز ان يكون مجملا مجازيا وذلك لانه نفي الصحة والكمال … احدهما عن انتفاء
الذات وعند امكان حمل اللفظ على الحقيقة واذا كان مجازا مع الحقيقة لا يجوز ان يكون مجازا لهما والا لزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز في تلك الصورة وذلك ممتنع ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بان انتفاء الذات عند ارادة الحقيقة
يستلزم انتفاء الصحة والكمال لا ان ذلك يكون مرادا باللفظ والجمع انما يلزم ان لو كان ذلك مرادا باللفظ
وبالجملة نفي الصورة التي لا يستلزم الذات صحيح وبطلان … وجوها اخرى ما ذكرنا لا ياتي بما ذكره المؤلف
فتبين من هذا ان هذا التعبير الكلام لا يمكن ادعاء الاجمال فيه حيث كان ما ذكره المؤلف فانه حيث كان لنفي … بنفيه
حرف النفي ولا اجمال ولذلك حيث كان نفي الصحة والكمال متبادرا الى الفهم فيحمل عليه ولا اجمال وكذلك اذا كان له
حكم واحد معروف فانه يحمل عليه فيزول الاجمال ولا يمكن ايضا ان يقال انه لا اجمال عنه في شيء من الاحوال فانه قد يحصل
فيه الاجمال حيث لا يتبين الوجوه المذكورة فان ذلك يتعلق بالتفصيل ولا سبيل الى الاحاطة به قال رحمه الله
المسألة الرابعة قال بعضهم اية السرقة مجملة الى اخره اقول ما ذكره المؤلف ليس بمثال الاجمال عن الاية بل نفيه
لانه ذكر ان اسم اليد موضوع لهذا العضو من اصل المنكب ولا شك ان الحقيقة غير مرادة من النص المذكور في الاية
وليس بعض اجزاء اليد طولا وعرضا اولى بان يكون مرادا من البعض اذ لا يمكن ان ينزل على هذه المذكورة ولا ما يكون منها
فيجب التوقف الى ظهور دليل من خارج فكان مجملا وقوله المجاز في لفظ اليد دون لفظ القطع قلنا ومع تسليم ذلك ليس
يندفع الاجمال على ما يقول والاجمال الحاصل ايضا في القطع وذلك لان القطع في اي جزء من ضمن اليد ينقسم الى ما
يكون بانه له طولا او عرضا او على شكل اخر وقد تبين ان هذه الحقيقة غير مرادة وهو الاقتصار على مطلق
… بانه يتعين المراد فيفتقر الى دليل من خارج اذ ليس في اللفظ ما يعين ذلك فكان مجملا قال
رحمه الله في الفصل الثالث المسألة الثانية اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى اخره اقول
الذي يرد ها هنا ويشكل عنه الجواب سؤالان احدهما ان كلمة ثم تعلم انه للتراخي فيرد كل القدر من التراخي
الذي يصدق عليه كلمة ثم فان ابا الحسين يجوزه ولا يمنعه لان التراخي معناه ان يكون عقيب الكلام … يجوزه ابو الحسين
وذلك تراخي بمعنى صدق كلمة ثم عليه فانه لو جاء زيد عقيب عمرو صح ان يقال جاء عمرو ثم زيد وعلى هذا
فلا احتجاج في هذه الاية على ما ذهب اليه ابو الحسين وان ثم ها هنا بمعنى التعقيب ويجوز ذلك فانه … يصح
ان يقال جاء زيد فعمرو وفي مثل هذه الصورة يصح ان يقال جاء زيد ثم عمرو واما ذكرها ها هنا كلمة ثم لانه سبق

ذكر الفاء قبيله في قوله فاتبع قرانه ولو ذكر بعده الفاء مرة اخرى لاختل الفصاحة وذهب رونق الكلام فذكر كلمة
ثم وان كان المراد هو معنى الفاء ومعناه والله اعلم اذا قرأناه فاستمع واشتغل بفهمه فانا نبينه لك اي اذا القينا
اليك الطلب فهم معناه فاض عليك منا بيانه لكن لا تستبد بذلك ولا تقتصر معناه على ما يسبق الى وهمك بادي
الامر بل تامل بالتفكر والارشاد والاستعداد ليلقى معناه مرصا منزلا حتى تنال البيان وهذا يطابق قوله
تعالى ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه وقل رب زدني علما وهذا القدر من التراخي جائز بالاتفاق فانه ليست
حجة علينا فهذا سؤال قوي وثانيهما ما ذكره في الاسئلة عن ابي الحسين وهو انه ان سلم ان البيان التفصيلي متاخر
ولكن البيان الاجمالي يكون مع تعلم والتزام ليس في تاخير البيان التفصيلي فان ذلك جائز عند ابي الحسين والجواب الذي
ذكره عن هذا السؤال ضعيف فانه قال اللفظ مطلق فيقتضيه … الظاهر فان هذا ليس جوابا لان كل المطالب
بل ان يقال ها هنا يطالب المستدل باندراج ما تنازعنا فيه من البيان تحت هذا اللفظ وهذا لان اللفظ ليس له
عموم حتى يندرج فيه كما … انواع البيان … مطلوبه مالم … بنوع من البيان ويجوز ان يكون ذلك هو البيان
التفصيلي ولا يحصل مطلوبه ما لم يبين ان المراد من هذا البيان هو جميع انواع البيانات والا بل مطالب وليس
مسندا حتى تكونه بعد المطلق ثم هذا السؤال عام لا يختص بوجه من الوجوه التي تمسك بها اما في الامر بذبح البقرة
فالمشهور وروده لان سؤالهم عن وصف تلك البقرة يعلمنا ان الامر الظاهر كان امرا بذبح مطلق البقرة يدل على امر قد
اتصل بالامر بيان اجمالي ان المراد بهذه البقرة بقرة معينة موصوفة بصفات ليس حتى جعلهم دالا على التشدد
في الاستكشاف ولا جواب عن ذلك السؤال في صورة ما فلا حاجة الى النظر في هذه الاسئلة والاجوبة واما
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية فهذا السؤال فيه مع سؤال اخر اورده في الاسئلة وهو ان
تخصيص الملائكة والمسيح فهو حاصل بدليل العقل لان العقل دل على ان المسيح ليس من اهل جهنم وكذا الملائكة
وكذا النقل فانه قد نزل … الاية من يعظم المسيح خاصة ومن يعظم الملائكة خاصة مسلم ليس كذلك … مخصصا
لهذه الاية لما ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص يبنى على الخاص واما انه سطر الرسول الوحي حتى نزل انه ليس الامر
نقل الاحاد وعند العلماء بالعموم والخصوص ولا يعتبر واما الوجه الاول من المعقول فعمرو وارد على ما اخترناه
من العلم وهو الذي اختاره ابو الحسين في كتابه فانه لا يجوز تاخير البيان الاجمالي هناك ايضا فقط هذا الاحتجاج
بالنسبة الى ابطال ذلك المذهب واما النوع على مذهبنا لاخر بين اللدين او جوا اقتران السلف التفصيلي الازمان
لو امرنا بالخطاب صح عزمنا بالتبديد … النسخ عليه ونفع الناسخ له لانه جيد بعصر الحلم … الى وقت كذا
واذا صار هذا حكما موقتا الى وقت كذا فهذا لا يتضمن ان يصير منسوخا لانه ينتهي عند ذلك الوقت من غير
رافع وهذا لا يقال له انه منسوخ وهذا الخلاف العام في الاعيان والاشخاص فانه لو امرنا … المخصص لا تخرج عن

كونه عامًا مخصوصًا فمن شرط امكانه صيرورة الخطاب منسوخا ان لا يقترن به البيان التفصيلي للنسخ ولكن من شرط
صيرورة العام مخصوصا ان لا يقترن البيان التفصيلي للتخصيص فافترقا من هذا الوجه واما البيان الاجمالي
فيجوز اقترانه بالعام المخصص وبالخطاب المنسوخ وان يجرد هذا البيان لا يصير الخطاب موقتا الى وقت معين
ينتهي حكمه عنده في ذلك الوقت بل يبقى عاما للنسخ بان يرد خطاب خاص رافع لحكمه في وقت مخصوص وعلى هذا
فلا غبن بما ذكره من الجواب واما الدليل الثاني فلا احتجاج فيه لان المخصص ما هو منفصل وهنا العقل
معلوم بطريق العقل والنقل للتيسير داخلياه شرط وجوب الفعل وهذا الشي معلوم عند ورود الخطاب فكيف
يصح ان يكون هو تخصيصا لم يتقدمه بيان فان البيان قد يكون كليا وقد يكون جزئيا في الوقائع الجزئية وهذا البيان كلي
ثبت بالنقل والعقل فلا يحتاج في مثل هذا الى بيان يخص شخصا حتى يكون منفصلا ووقت تعلقه اوا ذا استنبطت
هذه الوجوه علمت ان الحق هو الذي حكاه عن ابي الحسين لكن لا على الاطلاق كما حكاه بل مع تفصيل اخر وهو ان
النص الذي سينسخ ليس يجب ان يقترن به بيان لا اجمالي ولا تفصيلي اما التفصيلي فلما مر ان ذلك لا يجوز واما
الاجمالي فلان تركه ليس بضرر ولا يوقع المكلف في الجهل لان المكلف اذا اعتقد في كل خطاب انه ما بقي اصل هذا
الخطاب كان مقتضيا للاستمرار فهذا هو الحق في كل خطاب فطريان الناسخ ليس منافيا هذا الاعتقاد لان الناسخ اذا
طرأ لا يرفع اصل الخطاب وارتفاع استمرار الحكم لارتفاع الخطاب وهذا كالشري فانه ما بقي اصل العقد
اقتضى استمرار ملك المشتري واما اذا ارتفع عقد الشري بفسخ فانتفا استمرار الملك لانتفا العقد لا لان العقد
يقتضي ارتفاع الملك على المطلق فهكذا الحكم ان يعتقد في كل خطاب انه ما لم ينف اصل الخطاب فمقتضاه استمرار حكمه مع
تجويز طريان الناسخ فلا يحصل للمكلف اعتقاد خطا ولا يقع في الجهل وليس كذلك حال العمومات فانه لا يمكنه
ان يعتقد انه متى ثبت اصل العام كان مستغرقا للافراد مع تجويز المخصص لان ثبوت اصل صيغة العام مع المخصص
فيكون معتقدا للاستغراق جزما مع المخصص المنافي للاستغراق وذلك ممتنع وجهل وايضا فان من يختار التفصيل
الذي اخترنا لا يعتقد وجوب تفهيم هذا البيان لكل من صار مكلفا وتناوله الخطاب من المطلعين والمعدومين حين
الخطاب ممن لا يفهم معنى العموم والخصوص فضلا عن المخصص والتخصيص والناسخ وافرائه بوافقه والقرائن
الغامضة المخصصة بل الذي يجب ووقع هو ان الشرع نص بالبيان اما اجمالا وتفصيلا مع الظواهر التي
لا يراد بها مفهومها ثم اناط ذلك وكلهم لم ان يبلغ الامر غموض لا يستعد الى تفهيمه بل لا يطلع على ذلك الا الافراد
من الناس المؤيدين ان الله تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم مع ما اوتي من الفهم والكمال ما يستعد لتلقي بيان القران
بزيادة اعداد واصغا فقال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه فما ظنك بغيره ثم اذا فات فهم البيان
يكون ذلك الخلل من القابل حيث لم يكن تام الاستعداد لفهمه وقوله لا يحتاج المخصص من جهة الشرع فلا

محمود ان يدع هذا الا فهم بطريق ظاهر مفهمه بحيث يصل الى كل احد او الى الاكثر والمعلل قلنا ذلك لعدم الامكان لان
الاسرار الشرعية والحكم التي تضمنها الاحكام غامضة من عالم العقل واحوال الارواح في عالم الغيب والنفوس البشرية
منغمسة في المحسوسات والاوهام والخيالات وقد صار حجابا وغشاوة على البصيرة فليس يمكنها ادراك المعاني
الا في المدة بعد الاجتهاد للبشر ولهذا ان الشريعة المطهرة قد حملت وبيات الله وسنة رسوله جمع كل بيان وقد ارتبط
بعضه ببعض ومع ذلك فهمه عزيز نادر لقصور افهام البشر فلهذا توهم من طرا ان البيان عسروا وقع في بعض الاشيا
فيجب ان يعتقد ان كل ما امكن ووجب من الكمالات والخيرات فهو واقع على الوجه وعلى احكم ما امكن من جهة الشارع
قال رحمه الله الفصل الرابع في المسئلة الثانية الى اخره اقول هذه الوجوه ضعيفة الدلالة اما الاول
فلان مخصصات قوله تعالى لم تنحصر في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث حتى يلزم من عدم
سماعهم لهذا الحديث عدم سماع المخصص لهذه الاية بل لهذا العام مخصصات لشيوع غير هذا فان انقطاع
توارث اهل ملتين مخصص لهذا العام وعلم ان القاتل مخصص لهذا العام والنبي عليه السلام قد حكم بكل هذه
الاحكام بين اظهر الصحابة فكيف يمكن ان يقال انهم ما سمعوا المخصص وكذا قوله تعالى اقتلوا المشركين لم يخص
ما خصصه في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وهل يستقيم ان يقال ما فرع
من حكم اهل الكتاب في دعوتهم بالجزية وهم مشركون وان الله قد اخبر عنهم ان الشرك صادر منهم حيث قالت
النصارى المسيح ابن الله وقولهم بالتثليث والشرك ظاهر وكذا اليهود قالت العزير ابن الله فهو
وقد اخذ النبي بالجزية فكيف يقال انهم ما سمعوا المخصص وايضا فيحتمل ان يقال هذه العمومات تخصيصها دليل العقل فلا
حاجة الى ان يسمعهم المخصص النقلي وايضا فانا قررنا ان ذلك لا يجب اسماعه وتفهيمه الكل بل يلقي اسماع البعض
منهم ثم انه يفهم اخرون ويسمعه طايفة واما تفهيم ذلك الغير فواجب ولا يلزم على ما قررنا ما ضعف الثاني فلان المخصص
ان كان هو الدليل العقلي فهو متمكن ان يطلع به من تلقا نفسه وان لم يطلع فالتقصير منه واما اذا لم يكن
المخصص الا سمعيا فلا يكن للعقل في ذلك فما لم يسمعه ذلك فقد اغراه بالجهل وعلى هذا فلا يجمع
بينهما ولا يسعهم قوله والجامع كونه متمكنا في الصورتين من معرفة المراد بل في هذه الصورة غير متمكن من
معرفة المراد ولئن قال لو فتشوا عن الادلة السمعية لوجدوها لان المخصص يكون موجودا لكن هذا لا يمنع
المعرفة لسمع المخصص ولسانه صح المخصص فقد ارتفع النزاع لانا لا نشترط ان يكون المخصص يطلع عليه
كل مكلف واما ضعف الثالث فظاهر لان الواحد منا او المؤلف لو سمع العام ولم يسمع ما خصصه
لا نصوصه لما بينا ان الاطلاع على ذلك لا يكون شاملا لكل مكلف قال رحمه الله الكلام في تأخير الى اخره
اقول وجوز كل ما يفعله او وجوب كل ما يجب عليه ليس لحصول التأسي ولا هو داخل في التأسي ولانه وجب عليه

ان يأمر الناس بطاعتهم وينهاهم ويبلغ اليهم الوحي ولو صرنا نأمر كل الناس وننهاهم ما كنا متأسين به بل كنا مخالفين
لانه كان مأمورا بان يقول للناس خذوا عني مناسككم وان يقول صلوا كما رأيتموني اصلي وكذلك لا يجوز في حقنا ولو
فعلنا ذلك كان ضد التأسي لان التأسي هو ان نقتدي به ونجعله قدوة ولو فعلنا مثل هذه الافعال لما جعلنا
انفسنا قدوة الناس وذلك يناقض التأسي بل نقول التأسي به واجب ومن اتباعه ومتابعته ومعناه ان نتبع
اقواله ونحتج بها ونمتثل اوامره ونواهيه ونعتقد صدقه فيما اخبر واما افعاله فانه يجب ان نعتبرها ونتأملها احوال
ونستكشف عنها ولا يجوز لنا الاهمال في الاستدلال والاستكشاف في شيء من افعاله بان نستكشف عن كيفية
فعله ثم نستكشف انه عليه السلام على اي وجه اتى بها على وجه الوجوب او الندب او الاباحة ثم نستكشف ان ذلك هل
هو من خواصه ام لا فاذا علمنا انه ليس من خواصه اعدنا فعله ولنعتقد منه ومن فعله فالصلوات المفروضة على الكل
منه باعدادها واوقاتها ومقاديرها ركعاتها وكل ما تشتمل عليه الصلوة من الاركان والابعاض والقراءة والادعية
والاذكار وكذلك افعال الحج والصوم والصدقة وكذلك افعال النوافل والمندوبات انه على اي وجه اتى به
ونعتقد الفضيلة في ذلك الوجه وكذلك المباحات باخذ ذاتها من فعله واذا فعلنا ذلك فقد جعلناه قدوة
لنا ووقع التأسي به وهذا هو معنى التأسي به واما مذهب الموقف ان كان معناه انه بمجرد فعله لا نعلم ان ذلك الفعل
يجب علينا او مباح او يكون مندوبا او حراما فالقياس لنا [illegible] الشرع في ذلك فذلك [illegible] بل يجب
الاستكشاف الى ان يحصل العلم به من خارج ذلك الفعل وان كان معناه انه يجوز لنا اهمال الاستكشاف
والاستدلال بفعله دائما فذلك باطل لانه ترك الامر الوارد بالاتباع واهمال التأسي به وذلك لا يجوز
قال رحمه الله الكلام في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى الى اخرها اقول اما الشك الاول
مدفوع لان الشرع اذا خاطب المكلف بالحكم بعد ما كان مخاطبا قبل ذلك بضده او كان مطلقا الحكم ضد ما يتضمنه
هذا الخطاب فهناك امور ثلثة احدها نفس المخاطبة والاسماع ويسمى خطابا وثانيها ما دل عليه هذا
الخطاب من ثبوت حكم او زوال حكم فيكون ذلك بالتشبيه الكلام الذي وقع به الخطاب من امر او نهي او خبر وهذا
ايضا يسمى خطابا لان الخطاب وقع وعلى هذا نقول من ذكر هذا الحد اراد بالخطاب هو الاول وهو نسخ لم يلتفت
الى هذا نسخ والناسخ مطلق على الثاني واما الثالث وهو الارتفاع فهو اثر النسخ لانه عين النسخ بل يلزم
من النسخ ارتفاع الحكم كما يلزم من فعل الكسر زوال الاتصال [illegible] فالزوال اثر النسخ والنسخ مضاف الى
الرب بانه فعله واما الزوال فهو اثر ذلك الفعل وقوله النسخ هو نفس الارتفاع ليس بصحيح بل النسخ هو
الذي يلزم منه الارتفاع كالفسخ هو الذي يلزم منه الانفساخ وارتفاع الملك لا انه نفس الارتفاع
والانفساخ فاندفع هذا الشك واما الشك الثاني فهو ايضا مدفوع لانهم ذكروا في تفسير الخطاب انهم

اراد بالخطاب ما هو اعم من اللفظ والقول وقد نقل المولف عنهم ذلك فيكون متساويا للقول والفعل جميعا فسقط
هذا الشك ايضا على ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صار حجة باللفظ فالنسخ يقع بذلك الخطاب اما قوله
وقد رأينا انه صلى الله عليه وسلم لم يوجد منه لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله ثم فعل فعلا الى قوله يكون ناسخا
بالاجماع فلنا هذا ممنوع لان على ذلك التقدير لا يكون فعله مثبتا لشيء من احكام الشرع ولا نافيا وذلك التقدير
ممتنع عند واقع من يعتقد الاجماع على ذلك التقدير على انه يكون فعله ناسخا ومثبتا واما الوجه
الثالث فهو ايضا مدفوع لان الاجماع ان يسمى خطابا جاز ان ينسخ وينسخ به وان لم يسم خطابا فقد
سقط هذا الوجه من اصله واما الذي اختاره حدا فيرد عليه وجوه اولها ان هذه المسئلة مفروضة
في ذلك في حد النسخ لا في حد الناسخ والذي ذكره حد الناسخ باقسامه وثانيها ان تسمية هذا الخطاب والطريق
ناسخا مجاز وانما الناسخ بالحقيقة هو الشارع والحق فعله وخطابه مع المكلف وما وقع به الخطاب
يسمى خطابا على طريق التجوز اذ وقع به الخطاب والالفاظ المجازية لا تذكر في الحدود وثالثها انه
وصف هذا الخطاب بالتراخي والتعقيب والتراخي انما يقع بالذات في الافعال وفي الاعيان بالعرض والناسخ
الذي ذكر حده وهو ما يقع به النسخ من قبيل الاعيان عند الاعتبار فلا يوصف بالتراخي بالذات ورابعها
ان هذا الحد ينتقض بالشرط المذكور عقيب الكلام والاستثناء والتقييد بالصفة فان ذلك يحمله الطرق
الشرعية وهي متأخرة عن الذي يتوقف عليها وانه يؤدي طريق شرعي فيلزم ان يكون الاستثناء والشرط
كل ذلك ناسخا وقوله ذلك ليس بمتراخ لا يصح لان تراخيها معلوم بالضرورة ولهذا يصح ان يقال ذكر الفعل
ثم ذكر بعده الاستثناء والشرط فسمي التراخي لا يمكن انكاره الا ان يفسر التراخي بنوع خاص من التراخي
لا يكون حاصلا في هذه الصورة وللتراخي في اللفظ ما لا يدل على ذلك النوع لا يمكن الاعتماد في الحدود والتعريفات
وخامسها ان هذا ليس حدا للناسخ بل هذا المعنى موجود في كل خطاب وكل طريق شرعي دل على حكم مستمر
على الابد لان الحكم اذا استمر امكن ان يوجد مثله بعده او قبله فانه ليس له [illegible]
تجامعه فلو كان ما ذكره حدا للناسخ لزم ان يكون كل طريق شرعي مستقل ناسخا وليس كذلك فلئن قال
في دفع الوجه الثالث والرابع ان هذا التراخي مذكور في حدود الاولين ايضا فليعرف الجواب عن
ذلك فكما جعلتم جوابا عن ذلك كان جوابا لنا في دفع الوجه الخامس ان الحكم الواحد بعينه لا يستمر
في الازمان بل انما يستمر بالامثال بان يتجدد ذلك لحظة وينعدم ما كان قلنا اما الوجه الثالث
فلا يرد عليهم بوجه لانهم ذكروا حد النسخ وهو خطاب الشرع المكلف وهو من قبيل الافعال يوصف
بالتعقيب والتراخي بالذات واما الرابع فهو ايضا ساقط عنهم لان كلامهم يتضمن ان النسخ لا يحصل الا بين

خطابين يتقدم احدهما على الآخر والاستثناء مع المستثنى منه ليسا خطابين مفردين وكذلك الشرط والتقييد بالصفة بل
يلتئم من مجموعهما خطاب واحد فإذا ذكر وهم التراخي في الحصص بسبب هذا النوع خاص من التراخي لخرج عنه هذه الصورة
وهذا الكلام يوجد فيه هذا اولاً ما يتوهم مقامه لانه يجوز ان يشتمل الخطاب الواحد على طرفين وشرط شرع على
ما ذكرتم من التفسير فورود هذا الاشكال عليه ولم يرد عليهم واما قوله الحكم يعدد لخطر قلنا قد بينا في المقدمات
ان الحكم يطلق على معنيين احدهما الحكم القديم وذلك لا يقبل الفسخ ولا التجدد والانقراض وثانيهما تعلقه
بافعال المكلفين عند وجودهم او مجرد النسبة اليهم وذلك ايضاً ليس ينقرض ويتجدد بل هذا انما يتوهم من توهم
ان الاعراض لا تبقى وانها تتجدد شيئاً فشيئاً ومثل هذه التوهمات غير مقبول ولو كان الامر كذلك لما كان
النسخ واقعاً في كل حكم بل في كل لحظة لان الحكم اذا تبدل بمثله يسمى فسخاً قلت قال لو لم يذكر هذا
الفصل كان المثال ورد اشكال آخر وهو ان الحكم القديم لا يتصور زواله ولا يقبل النسخ قلنا اما اولاً فبينا في
بيان النسخ على اي حكم يرد وان القديم لا يقبل النسخ واما ثانياً فبهذا الفصل غير دافع لذلك الاشكال بل الغرض ازم
بان الحكم ليس بقديم اذ المثل الذي ينقرض ويتجدد لا يمكن ان يكون قديماً الا بالنوع كما قالت طائفة في مثل الزمان
وسائر الاشخاص الكونية المنقرضة وليس يمكن ان يقال في حكم الله القديم وخطابه وكلامه القائم بذاته مثل هذا
تعالى عنه فتبين ان ما ذكرتم ليس حد الناسخ بل ما نقله وزعم انه مزيف اولى بل هذا ثم ههنا وجه سادس من
الاشكال في قوله اجزاء ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى واطرنا نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل
حكم الامر ثابتاً وذلك لان الواحد قد يكون واحداً بالجنس وبالنوع وبالشخص فلو امرنا بالفعل الواحد
بالجنس بان يقال صوموا من كل سنة شهراً ثم قال في السنة الثانية لا تصوموا كان نسخاً ولذلك لو كان واحداً
بالنوع بان يقال صوموا يوم عاشورا في كل زمان ثم اذا قال لا تصوموا يوم عاشورا كان فسخاً ففي هاتين الصورتين
يكون النهي نسخاً واما اذا كان واحداً بالشخص بان يقول صوموا يوم الخميس عاشر هذه السنة ثم قال بعد
الفراغ من الصوم لا تصوموا يوم عاشورا فهذا لا يكون نسخاً ولا يتعذر ان يكون مراده مثل هذا الوجه لكن الشيخ
قال رحمه الله المسألة الثالثة قال القاضي ابو بكر رحمه الله النسخ رفع الى حرفه اولى تشبيه
هذا المثال بالمسألة بعيد وهذا لانك ستعلم ان حقيقة هذا يرجع الى ان الله تعالى يفهم المكلف ان الحكم الاول
قد زال ولم يثبت بعد هذا او قد عقبه حكم آخر ثم هذا التفهيم والاعلام يقع على وجهين احدهما ان يقع
الاشعار بحكم آخر منهما على الانفراد وثانيهما ان يكون الاشعار بانتهاء الاول انما يحصل في ضمن
الاشعار بطريان الثاني وهذا هو النسخ ولا امتناع في ذلك واما الوجوه التي اوردها فضعيفة اما
الاول فلانا لا نسلم ان زوال الباقي لطريان الطارئ بل ليس اولى من اندفاع الطارئ لبقاء الباقي وهذا لم

يذكر عليه دليلاً وليست هذه المقدمات من الاوليات حتى يستغني عن الحجة بل هذا يتعلق بقوة هذه وقوة اسبابها
فان سبب الطارئ اذا كان اقوى ترجح وازال الباقي وبينه وان كان سبب الباقي اقوى دفع الطارئ اي وبينة
ولم يمكنه من الكون والوجود كالتسخين في جسم من الاجسام مثلاً فان سببه وهو المسخن ان كان قوياً استولى
وازال البرودة عن الجسم ودفع سببها وان كان سبب البرودة اقوى دفع التسخين ولم يمكن التسخين من الكون
واذا كان كذلك لم يحصل الجزم بان احدهما الباقي ولكن من الآخر وهذا بيننا ما ذكرتم من السؤال في كون
ان يقال الحادث حال حدوثه يكون اقوى من حال البقاء لان الحادث حال حدوثه يكون مع السبب لان كل حادث
فهو مفتقر الى السبب واما الباقي فقد استغنى عن السبب وهذه المسألة مشهورة بين المتكلمين ثم ان الشيء مع سببه
اقوى من الشيء الذي فارقه سببه واذا كان اقوى ترجح قوله الباقي اما ان يحصل له امر زائد على ما كان حاصلاً
له عند حدوثه او لا قلنا نختار انه لم يحصل له امر زائد قوله يلزم ان يكون قوة الباقي مساوية قلنا هذا غير
لازم لجواز ان لا يحصل له امر زائد لكن يزول عنه شيء كان له فانه كان عند حدوثه مع سببه ثم بعد ذلك فارقه سببه
فحصل فيه ضعف واما الوجه الآخر في دفع هذا السؤال فممنوع ايضاً لان الامكان بمجرده لا يحوج الى السبب
بل عند الحدوث واما الحجة الثانية وهي قوله ظهر بان الطارئ مشروط بزوال المتقدم فنقول ما معنى قولكم انه مشروط
تعنون به انه لا بد وان يزول اولاً المتقدم ثم يطرأ الطارئ فهذا ممنوع وهو اول النزاع وان كنتم تعنون به ان
الطارئ لا يتسع المحل الا بزوال الباقي فهذا مسلم لكن هذا لا يستلزم الدور ولا المحال فان ما هو سبب للطارئ
يوجد الطارئ ويزيل الباقي بواسطة ايجاده ويتقارنان زماناً والطارئ وان كان سبباً متقدماً في العقل بان
ايجاد الطارئ يتوسط في ازالة الباقي دون العكس واما الزمان فواحد ولا امتناع في هذا واما
الحجة الثالثة فنقول لم لا يجوز ان يطرأ الطارئ حال كون الحكم الاول معدوماً بان التزم ذلك العلم
انما حصل باعلام الطارئ له ونعلم علم بالعلية والتوسط لا بالزمان فوقوع علم الحكم الاول
انما كان بطريان الطارئ لا لذاته والتاخر حتى يمتنع تاثير الطارئ في ذلك العدم وهذا ظاهر واما
الحجة الرابعة فنقول لا تغير في الحكم القديم ولا في الخطاب القديم بل التغير في الخطاب الذي هو
بحادث بالالفاظ والدال على ذلك الحكم الفرعي وشعرنا بالتعلق الذي هو كذلك دائماً على ما سنحققه فيندفع
هذا الاشكال وقوله في هذا الوجه ان ذلك التعلق ان كان حادثاً لزم تعلقه بمحل الحوادث
قلنا لا يلزم من هذه الوجوه فان هذه التعلقات امور اضافية نسبية ليست من موجودات
الاعيان حتى يلزم من تبدلها وتغيرها تغير في المضافين وصفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة
كلها تعرض لها الاضافات الى المعدومات ومع ذلك لا يلزم تغير في تلك الصفات اصلاً فكذا في هذه

بالاحتجاجات صيغتهم قوله وهذه الوجوه اقوى لزوما على القاضي ايضا لا يتوجه على ما ذكرنا لان القاضي اذا
تحقق معنى النسخ وعلم انه لا تشابه بين المثلين لا يلزمه هذه الوجوه لازمة على من هذه الملة واما جواب عن احتجاج
امام الحرمين فجواب حتى في نفسه للشيء غير مقبول منه ويسهل رده بالنسبة اليه لان امام الحرمين يقول وهذا
القسم الذي يكون علم الله متعلقا بانه يزول في وقت كذا باطل لان علم الله قديم على ما قرره المؤلف في الجزء الرابع
فكيف يكون ان يعلم زواله بمزيل او بغير مزيل واذا بطل هذا القسم تعين القسم الاول ويمتنع نسخه
ولا ينبغي عليه هذا الان يقال حكم الله في بعض الوقائع احد امرين من الحكم العلائي الجزئي فتنكرا وبعلة الحكم الكلي
[illegible] فنام ان عم وهذا الحكم مستمر وهو عالم باستمراره فيكون النسخ اشبها اخذ امرين دائما الا الاخر قوله
في الجواب عن الاحتجاج الثاني للقائلين بالرفع ان كلام الله القديم كان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل
الى ذلك الوقت المعين وهذا كيف يتصور ان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى ذلك الوقت المعين
وهذا كيف يتصور ان يتعلق من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت معين وبعد الحال في نفسه او يحتاج الى
تحقيق وتعبير كان في نفس المؤلف للكلام بذكره مشروحا بحيث يتبين فان المقتضي هو الكلام واذا دام التعلق دام
الاقتضاء والا فلا هذا ما يرد على الاحتجاجات والاجوبة وجاء اخر المناقشة وهو انه صرح في هذه
الملة بطلان القول بالرفع ومال الى الصدر وهو ان يكون انتهاء للحكم وهذا ناقض لما ذكره من حد النسخ لان ذلك
يقتضي ان يكون النسخ رفعا الحكم جملة فقيود ذلك الحد انه لولاه لبقي معناه انه لولا طريان الثاني لبقي الاول
وهذا انما يكون في الرفع دون الانتهاء فان الحكم المنتهي ينتهي بذاته سواء وجد الثاني او لم يوجد فحصل التناقض بين ما
اختاره حد النسخ وبين اختاره مذهبا له في كيفيته ووقوعه وحقيقته ونحن نذكر تقسيما به ينكشف حقيقة النسخ
ويزول الشك فنقول قد علمت ان الحكم قديم ومحدث وان الحادث هو تعلق الحكم القديم بالمكلفين عند وجودهم
وتجددهم ولذلك اعلامهم لذلك وخطابهم بالكلام الذي هو الخاطب الدال على الحكم القديم ثم ان الحكم القديم لا يتصور ان
يتغير عما هو عليه في علم الله تعالى وينقسم ذلك الى اقسام منها احكام مستمرة لا تتبدل ولا تنتهي على وجه واحد
لا على سبيل التناوب في الازمنة وذلك مثل حرمة القتل بغير حق وحرمة الربا وامثال ذلك ومنها احكام
قد يسبقها وينهيها وهو في العلم القديم مثل صوم يوم وصوم شهر وورد الامر به كذلك قال الله تعالى
واتموا الصيام الى الليل فعند الليل ينتهي الامر بالصوم لذاته ولا يتصور نسخه ومنها احكام تستمر
على عدد الايام وتجدد الاشخاص قرنا بعد قرن وان كانت تلك الاحكام تتجدد في الاوقات بالنسبة الى كل
شخص وربما يمثل الامر بصوم شهر رمضان والامر بالصلوات الخمس فان توقيتهما على عدد [illegible] في حق كل ممتثل
ان الامر بها مستمر الى الابد للمتجددات الاشخاص المكلفين لما مر ان الخطاب لا يزول يتناول كل من ياتي فهذا ايضا نوع

على ثلثة اقسام لانه قد يستمر الى الابد كما ورد الامر المذكور ولا يتبدل ولا يكون الحكم المستمر على سبيل التناوب والتبدل
وقد يكون على سبيل التبدل والتناوب والحكم تقتضي اعلام ذلك المكلفين وقد يكون على سبيل التبدل والتناوب كما هو مثل ما
كان في الناسد من العقوبة والحبس في البيوت الى الموت الى ان يجعل الله لهن سبيلا ثم ان الله تعالى جعل لهن سبيلا بانه الجلد
فحكم الله القديم في هذه الصورة الحبس في البيوت الى زمان ومن زمان كذا الجلد او الرجم وهذا الاستبدال في العلم القديم
اصلا ثم ان الحكمة اقتضت اعلام المكلفين بان الحكم المشروع في الزمان الاول بينهم اجمع وفق [illegible] ومنها ما
يكون الحكم على سبيل التناوب والتبدل بالقياس الى الامم والاعصار لان الحكمة تقتضي اعلام الحكم الاول [illegible]
الناسخ مثل النهي عن زيارة القبور فالمكلف يجزم باستمرار ذلك الحكم ما من هذا الخطاب مع تجويز طريان ما ينسخه ولا
يكون هذا اغرا للمكلف بالجهل فطريان الخطاب الاعلام بنهاية الحكم الاول في ضمن اعلام الحكم الثاني وهو حقيقة النسخ
الذي نوجبه ونمثل بنقرنه والفرق بين القسمين اعني الذي علم نهايته وانه يستبدل بدل اخر وبين ما علم بلفظ
الناسخ ثم نظر بعد ذلك ما يقع اعلاما للانتهاء هو فرق بين الاجارة مثلا والبيع المطلق والفرق بين البيع المؤقت
والبيع المطلق فانك لما [illegible] ما بعقد عقد الاجارة علم بنهاية حكمها واما البيع المطلق فيعلم ان حكمه مؤبد ما دام
البيع ولا [illegible] رافع وكما ان الاجارة لا يحتاج في انتهاء حكمها الى رافع فلذلك لا يحتاج احد القسمين مما ذكرنا الى رفع
رافع وكما ان البيع لا يرتفع حكمه الا بوقوع ما يرفعه ويزيله كالنسخ كذلك هذا الحكم لا يرتفع الا بوقوع ما يزيله ويرفعه
من خطاب اخر وذلك هو النسخ ويعلم من هذا ان النسخ ليس نسخ الحكم القديم ولا هو داخل فيه بل انما هو بالقياس الى الخطاب الذي
هو اعلام قولا او فعلا وان ذلك غير متصور لحدوث الاحكام بالكلية كما غلط قوم فيها بسبب وقوع النسخ ولا هو متصور
دوام الكلام حتى يمتنع وقوعه كما غلط فيه اخرون ومنعوا النسخ اصلا ولا وجوزوا وقوعه ولا هو متصور البدا كما
غلط فيه قوم اخرون ونسبوا البدا الى الله تعالى وذلك جهل عظيم بل علمه محيط بجميع الاحكام على وجوه المصالح التي هي
فيها والمصالح الموجبة لها اما باستمرار حكم بعينه او بتبدله بغيره ولا يتأتى في ذلك وعلى هذا يرتفع الخلاف الذي وقع بين
الناس [illegible] هذه الاحتجاجات ومن الناس من خاض في هذا التحقيق والفرق لكن [illegible] كلامه القضا
ما يغلط فقال واما الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم
بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف والكلام القديم يتعلق بالعاقل القادر فاذا طرا العجز والجنون زال التعلق
فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام لا يتغير في نفسه والعجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق
الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب كما ان حكم البيع وهو ملك المشتري تارة ينقطع بموت العبد وهلاك
المبيع وتارة بفسخ العاقد اقول هذا مغلط ونقدح في فهم حقيقة النسخ كما حررناه لان المفهوم من
هذا الكلام هو ان النسخ نوع قطع يعني تارة من جهة المكلف بعجزه او موته وتارة من جهة الشرع بتجدد خطاب يزيل

حكم الخطاب الأول وليس الأمر كذلك بل الحكم الأول وهو ما يكون عند العجز أو الموت هو من قبيل الفهم المؤقت
الذي أشعر المخاطب فيه بانتهاء الحكم فإن كل شخص عجز أو مات انتهى الحكم في حقه خاصة ولم يرد كل شخص لذلك
الحكم مستمر على كل من يوجد فالحكم الواحد بنسبته إلى كل شخص معين أنه ينتهي في حقه خاصة لموته أو تعجزه ونسبته
إلى نوع المكلفين أنه مستمر إليهم إلا إذا طرأ ما يزيله ومن فهم أن الفهم الأول ليس بنسخ إذ علم من الشرع أنه ينتهي عند
هذه الغاية وهي العجز أو الموت فلمن قال فالخطاب الذي عرف انتهاء الأحكام بها يكون ناسخا للخطاب
الذي ثبت به الحكم أولا قلنا لا يصلح ذلك أن يكون ناسخا لأن شرط الناسخ أن يكون متأخرا وما كان الخطاب
المثبت للحكم يأتي بعد الخطاب الذي يعرفنا أن كل حكم فإنه ينتهي عند عجز المكلف بل الدلالة العقلية القاطعة على
امتناع تكليف الميت والعاجز سابقة على كل خطاب ثبت في حقنا حكما على سبيل الإعلام فلا يجعل ذلك
ناسخا لما تأخر عنه فيكون الناسخ متقدما على المنسوخ فإن قلت لعل مراده بكلامه هو هذا المعنى وليس
فيه تصريح بأن طريان العجز نسخ قلت ليس الكلام في إرادته لكن ربما يوهمه هذا الكلام ويشعر به قوله
وليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل قطع تعلقه بالمكلف عن المكلف بعينه بأن الكلام في مرات أحدهما
العجز فهذا المكلف هذا يشعر بأن الخطاب ينسخ عند العجز ويكون العجز ناسخا ومنها يعترض على هذا الإشعار
وأما المراد ذلك من مواطن لا يعلمها غير الله وله موضع آخر من كلامه يشعر بالكلام فإنه قال الفرق بين
التخصيص والنسخ هو أنهما مشتركان من وجه إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لكن
التخصيص بيان أن ما خرج من عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به
الدلالة فإن قوله افعلوا أبدا يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع لكن كان بقاؤه مشروط
بأن لا يرد ناسخ كما إذا قال ملكتك أبدا ثم يقول فسخت فالفسخ هو أبدا ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته
وقصد الدلالة تحصيله باللفظ هذا عبارته في كتاب المستصفى أقول وهذا أيضا مغلط فإن الذي
يقول المفهوم من هذا الكلام هو أن الفرق بين التخصيص والنسخ هو أن النسخ يخرج من الكلام ما لم يكن مرادا
باللفظ والنسخ يخرج من الكلام ما كان مرادا لولا ورود الناسخ فنقول إذا كان المتكلم عالما بأن
النسخ يقع لا محالة امتنع أن يقال إنه مريد الجميع الأزمنة فعلى هذه الصورة لا يكون النسخ مخرجا عن الكلام
ما كان مرادا بل ما لم يكن مرادا ولا يحصل الفرق المذكور بل لو فرضنا شخصا باع شيئا وهو يعلم أنه سيفسخ
عقيبه فإنه لا يكون مريدا للتمليك دائما وأما من باع وهو لا يعلم وقوع الفسخ فهو مريد التمليك الدائم
ولكن يجوز وقوع الفسخ ورد الملك عنه فإذا فرض العالم بكل شيء لا يتصور أن يكون مريدا للحكم في جميع الأزمنة
ولا يحصل ما ذكره من الفرق وأما قوله فقصد به الدلالة على الكل علما إن عنى به إطلاق لفظ يقتضي استغراق

جميع الأزمنة فهو قول العام المخصوص كذلك لأن اللفظ العام يقتضي استغراق جميع الآحاد فلا يحصل
بهذا فرق ونهر الكلام غير كاف في الفرق بل هو موهم بل الفرق هي التي ذكرناها إما بين ما علم انتهاؤه وبين النسخ وظاهر
وأما بين النسخ والتخصيص فهو الذي ذكرنا قبل أن الخطاب المستغرق للأزمان بما يناسبه ولم يوجد ما يرفعه فقضى الدوام
وليس العام كذلك فإنه قد يثبت أصل الخطاب مع أنه يقتضي العموم والاستغراق وهذا فرق غامض يفطن له بفضل لطف
ثم كل ذلك بالقياس إلى الخطاب الذي يقع إعلاما للمكلفين وبالقياس إلى علومهم وظنونهم وأما الحكم القديم وعلم الشارع
تعالى بذلك الشيء أمر مستمر لا تغير فيه ولا يتأتى فيه هذه الفروق فإنه لا فرق بين التخصيص والنسخ وهناك غرض الخطاب
تخصيص في الأعيان والآخر تخصيص في الأزمان وإن الحكم اقتضت بأخير التخصيص في الأزمان عن الخطاب
أبدا وأن المخصص للأعيان يجوز اقترانه به وأيضا لا فرق بين الحكم الذي دل على انتهائه وبين ما لم يدل على انتهائه
وإنما يدل عليه بالناسخ في علم الله فإنه عالم بانتهائهما عند أن الحكمة اقتضت إعلام انتهاء أحد الحكمين عند إثباته
وإثباته واقتضت بأخير إعلام الدليل يكون إعلام انتهائه في ضمن إعلام حكم آخر يعقبه كما في الأعيان عارض للأحكام
بالقياس لما تعلقها بالمكلفين وإلى ما تقتضيه الحكمة من تقديم إعلامها به الحكم أو تأخيره وإنما وقع الإطناب من ح
في هذا لينكشف على سبيل التحقيق ويزول ما وقع للناس من الغلط لم يحقق هذا المعنى لم يتفق له شك في جوازه ووقوعه عقلا
ولا في وقوعه على تقدير اقتضاء الحكمة وقوعه إذا وجد واحتاجوا من يقوم به وأما من الأغاليط والعقائد الرديئة
التي عرضت لبعض الناس بسببه وقوع النسخ الذي اتفق أن أكثر الناس ظنوا في أكثر العمومات المخصوصة كلها أنها
منسوخة فجرى بعض الظاهريين الذين لم يجاوزوا الظاهر إلى معناه ولم يكن لهم شروط النظر في كتاب على أن العمومات
حكموا فيها بأنها منسوخة لما وجدوها مخصوصة وليس الأمر كذلك قال رحمه الله المسألة الأولى النسخ عندنا
جائز عقلا إلى آخره أقول قد ذكر المؤلف أن النسخ على معنيين أحدهما أنه رفع والثاني بيان انتهائه
واختار الثاني ومنع المعنى الأول بعد هذا أن شرعه محمد صلى الله عليه وسلم يستدعي وقوع النسخ بأحد المعنيين
قطعا فلا يرد ما أورده من السؤال على الاحتجاج المذكور وأما قوله لولا أن يكون موسى وعيسى قد بينا أنهما
شرعهما فلما جاز ذلك لكن ذلك لا يقدح في وقوع النسخ بشرعه محمد صلى الله عليه وسلم بأحد المعنيين وهذا
لأنهما لما ذكرا انتهاء شرعهما فلما جاز ذلك فأما أن يقال إنهما قالا إذا ظهرت من الناس شريعة أخرى
يأتي بها رجل من نعته كذا وكذا فاعلموا أن هذه الشريعة قد انتهت ووجب الأخذ بشرعها الذي أتى به أو يقال قالا
إنه إذا ظهر رجل من نعته كذا وكذا فاعلموا أن هذه الشريعة قد انتهت وإن لم يظهر شريعة أخرى أو يقال
إنهما بينا انتهاء شريعتهما بعلامات أخر لا يتعلق بظهور شريعة ولا بظهور محمد صلى الله عليه وسلم أو يقال
نبها على أن شريعتهما سينسخ وينتهي ولم يذكرا تمام التفصيل والأول يتضمن وقوع النسخ بطريق

بطريق الوضع لأن من سمع هذا القول من موسى وعيسى عليهما السلام أو بلغه منهما لا يعلم انتهاء تلك الشريعة
إلا في ضمن ظهور شريعة أخرى وهذا هو معنى النسخ عند التحقيق وقولهما تجري مجرى التنصيص الإجمالي
على النسخ وذلك لا ينافي وقوع النسخ بعد ذلك ولا يصح طريان الناسخ ألا ترى أن بعض الناس شرط
هذا البيان في الخطاب الذي علم الله أنه سينسخه مقرونا بالخطاب بحيث لا يتأخر عنه وذلك البيان الإجمالي
لا ينافي وقوع النسخ بعد ذلك والقسم الثاني والثالث باطلان لأن ذلك يوجب أن يقال إنهما أمرا الناس
بترك مواجيب شرعهما من غير التمسك بشرع آخر ولا يجوز صدور ذلك من الأنبياء على أن هذين الاحتمالين
لا ينافيان وقوع النسخ بأحد المعنيين وهو إعلام انتهاء الحكم الأول لكلام … لم يتم ذلك القول منهما إلا
يشعر بأنها شرعهما إلا بعد ظهور تلك العلامات المذكورة وتلك العلامات تقع إعلاما لهم بانتهاء
تلك الشرائع وهو معنى النسخ بأحد المعنيين وما سبق منهما يكون تنصيصا إجماليا لا ينافي وقوع النسخ بل واحد
لو فرض أن ذلك التنصيص بأبد التوراة التي ستنسخ عند بعض الناس وأصله الاحتمال الرابع وذلك مستمر لو وقع
النسخ بمعنى الرفع فكيف ينافيه لأنه إنما يحصل العلم بانتهاء تلك الشرائع في ضمن الإعلام بظهور شرع آخر
وهو غير النسخ بمعنى الرفع على ما مر شرحه فقد تبين أن الاحتمال الذي ذكره ليس بقادح في الاحتجاج بنبوة محمد
صلى الله عليه وسلم على وقوع النسخ وأنه لا يجوز للمسلمين الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا أن يبنوا مذهبا على
هذا الحرف بل هم أنكروا أصل النسخ لعدم إحاطتهم بمعنى النسخ وتوهمهم أن النسخ يرد على الحكم الأول
فمنعوا منه ولو شرح لهم معنى النسخ لما وضح ما أنكروه وإذا علمت أن اليهود … الإلزامان
المدلولان واليهود لا يمكنهم إنكار التوراة وقد اشتملت على تحريم ما أبيح … الخطاب
الشرع من التزوج بالأخت وسائر … والمجوس على أنهم يعلمون هذه الأحكام
عن الشرائع المتقدمة فهذا وارد عليهم حيث قدح في هذا الاحتجاج وأما قوله والمعتمد في المسألة قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فلما التمسك بها في إثبات أصل النسخ في الشرائع
معتمد على … وذلك لأن النسخ الذي اختلف في وقوعه وهو رفع حكم شرعي بحكم آخر شرعي بمعنى
اصطلاحي بين أهل الأصول والنسخ في اللغة والشرع ليس عبارة عن هذا وأيضا فإن معنى الآية إنما
… ولعله ليس يختص بكتاب الله المنزل على أنبيائه وبعض ما سلف من هذه الكتب بل … يطلق
… يشتمل على الأحكام والإتقان وبالجملة ما يمكن أن يستدل به على عظم شأنه فهو آية ولذلك
قال النبي صلى الله عليه وسلم الشمس والقمر آيتان من آيات الله وبين أن الله يمحو ما … الآية والأمارات
بالمعنى الذي ذكرنا وأما في العرف وفي اللغة فآية كل شيء ما يدل عليه وإذا … فهذه الآية دلالة

… على وقوع النسخ بالمعنى المصطلح عليه بين الأصوليين في الشرائع وفي الكتب المنزلة أو خطاب الشرع وهذا لأن
ما … إما أن يحمل على ما فيه أو بمعنى الذي وإن كانت ما فيه كان المعنى أنه لا ننسخ من آية إلا … بدل مثلها أو
خير منها وإن كانت بمعنى الذي كان المعنى أن الذي ننسخ من الآيات نبدل بما يماثلها أو بخير منها وعلى كلا التقديرين فإن
هذا إنما يدل على وقوع النسخ في شيء مما يسمى آية لغة وشرعا ولو دل على وقوع نسخ آية فلا يدل على أن تلك الآية تكون
من جنس الخطاب أو الكلام أو ما يدل على حكم شرعي والاستدلال بهذا ضعيف في هذا المقام بل الاستدلال في سائر
المسائل بعد ثبوت أصل النسخ قد يفيد فهذا ما يرد على هذا العزيز من كلامه وأما قول اليهود بأن التوراة نقل ولم ينقل
معه ما يدل على انتهائه بل نقل ما يدل على دوامه فلنا نقل التوراة والشرائع السالفة لم يصح عندنا بطريق يحصل
الوثوق به إلا بما نجده في القرآن العظيم من أخبار الله تعالى عنها لعلمه والقرآن متواتر عندنا مستوي في تواتره نقل
الطرفان والواسطة لأن … الوقائع … والكثرة … الملة بخلاف الأمم الماضية من
اليهود والنصارى فإن اليهود انقطع التواتر بنقلهم بما قل عددهم في زمان بخت نصر وأما النصارى فلم يوجد منهم في
زمان عيسى عليه السلام ما يحصل بهم مبلغ التواتر فلا وثوق بنقلهما … في هذين الكتابين وفي سائر الشرائع
بطريق الأولى بل الوثوق بما في القرآن العظيم وقد نقل فيه أن عيسى وموسى بشرا بظهور محمد صلى الله عليه وسلم وأن
شرعيهما ستنسخ بشريعته فيما نقل إلينا هذه الشرائع … هذه الزيادة وبعضهم يوجب هذا التنصيص
الإجمالي على النسخ في تلك الشريعة … بشريعة الإسلام … بل اقترن بها ما يضاده من التأبيد
بالدوام والنص الصريح بأن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين على أن هذه الشريعة مستمرة إلى قيام الساعة وهو حجة
وأما إنكار اليهود والنصارى لهذه الزيادة هذا التنصيص الإجمالي في التوراة والإنجيل غير معتبر لو حصل أحادها
لا وثوق بما في أيديهم من الصحف لاحتمال التحريف وخاصة نقل هذه الكتب إلى لغة أخرى ولم يوجد التوراة في نقل … جملة
ولغة وقد انقطع مبلغ التواتر في اليهود الواسطة وفي النصارى لم يوجد في الابتداء والوجه الثاني وهو أن
هذا … والبشارة … محمد صلى الله عليه وسلم جاز أن لا يكون ظاهرا في هذه الكتب بل بحيث لا يطلع على ذلك إلا
الراسخ في العلم … يكون موجودا على لسانه ويطلع عليه كل أحد فإن القرآن العظيم يشتمل على جملة غامضة
وأسرار خفية … المسلم على كثرتهم … بالعلوم واعتقادهم أنهم من يطلع على هذه الأسرار فما ظنك
بأهل الملل … الأطراف مع علمه بالبلادة عليهم وقلة علمائهم أنهم يطلعون على الغوامض والأسرار
الإلهية … من توهم معنى … نقله إلى لغة أخرى وبعد ذلك لو وقع … أن يصل إلى الحق … هل
يعرف الدليل بما عبره ذلك الجاهل الذي نقله ولهذا فإن أكثر علماء الإسلام لم يجوزوا ترجمة القرآن العظيم ولا
التبديل في نظمه وألفاظه ولم يجوزوا أن يتلى في الصلوة غير هذا النظم المعين وذلك صواب منهم بل لم يجوزوا

فيما ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث ان يغير لفظه ويبدله الراوي بعبارة اخرى بالمعنى لجواز ان يتوهم
معنى ومعنى الحديث غير ذلك الذي توهم او يزيد او ينقص وادا حققت هذا فقد احطت بما يجب في هذه المسئلة قال
رحمه الله المسئلة ان ذهبت احلفوا في نسخ الشي قبل مضي وقت فعله الى اخره اقول ان ابرهيم صلوات الله عليه
لشده صفا نفسه كان يحسن اذا راى شيا في المنام وقوع ذلك الشي بعينه واذا فعل فعلا في المنام امر في اليقظه
بالاتيان بذلك الفعل وقد يكرر ذلك بكرر اخر حتى جعل الكرو امارة على وقوع ذلك في الخارج ومباشرة فعل في
المنام دالة على ورود الامر به فراى الفعل بناء على هذه الامارة واجبا ثم راى انه يذبح ولده اسمعيل وباشر
مقدمات الذبح وكل ما يتعلق بالذبح من البشر من اهل المدينه والامرا وعلى الخلق فلما انتبه استدل بذلك على ورود الامر
بالذبح وجعل الامر الوارد بناء على هذا الدليل وراى الامتثال واجبا وحمل مع الذبح فوجد منه الرضا وصدق
روياه وفعل في اليقظة جميع ما باشر فعله في المنام لا جرم صح ان يقال صدقت الروبا لان تصديق الروبا ايقاع ما
راى في المنام ومدا وقع لكن الامر لم يرد وقول ابرهيم اني ارى في المنام اني اذبحك ليس اخبارا عن ورود الامر بل هو
اخبار عن صدور هذه المقدمات والذبح الذي يمكن نسبته الى البشر ليس غيرها واما دهون الروح فليس بفعله فيكون
اخبارا عن هذه المقدمات وهي امارة ورود الامر لانها نفس الامر وقول اسمعيل له افعل ما تومر ايضا ليس وروده
اخبارا عن امر وقع بل عما سيقع بم انه ورد الامر بما يشبهه من ذبح الكبش ويسمى ذلك فدا الذبح اسمعيل لان الروبا
والاستدلال بها من حيث الاجتهاد صارت سببا لذبح اسمعيل في الجمله وما انعقد سببه وان لم يقع المسبب
يجوز ان يجعل الشي الذي يحمد بعده بدلا عنه وقضا له كقضا صوم رمضان في حق الحيض والمسافر فسمي قضا مع انه
لم يوصل الامر بالادا اما وجد سببه ورود الامر بالادا ولذلك هاهنا وجد ما هو سببه ورود الامر بذبح اسمعيل
من حيث الاستدلال بامارة الروبا فجعل الامر بذبح الكبش فداء له ودل ابرهيم على ان الروبا قد يدل على وقوع عين
ما قد راى وقد يدل على وقوع ما يشبهه وبهذا ذكر يوم من الوجه بل الصحيح ان الامر بالشي لا ينسخ قبل الاشتراك
ومن ثمرات قبل الامتثال حمله بان وهو العقاب على الترك واستحقاق العقاب لا انه نسخ والمعارضة المذكوره
من جهة المخالف في المسئلة قويه والجواب الذي ذكره عنها ضعيف لان الامر بالشي انما يحسن اذا كان المامور به
راجح المصلحه وقد يتعلق به مصلحه مطلوبه والنسخ قبل الامتثال يفوتها لتلك المصلحه المطلوبه وذلك يناقض
عن لا يليق بالحكيم قال رحمه الله المسئلة الى بعد يجوز نسخ الشي لا الى بدل الى اخره اقول نجويكم
تقديم الصلوه بين يدي الرسول واجبا ونسخ الوجوب يكون عبارة الى الجواز والاباحة فيجوز للمكلف ان يقدم
الصلوه وان لا يقدمها فيكون قد نسخ الوجوب الى بدل وهو الاباحه فلم قلتم انه نسخ لا الى بدل واما
احتجاج الخصم فقوي لان الايه دلت على ان الله تعالى اذا نسخ ايه من الايات لا ينسخها الا الى بدل هو مثلها

او خير منها ولا يقع نسخها الا الى بدل فلو نسخ الفقه كان الى بدل ولو نسخ الحكم كان الى بدل فدل على المقصود كيف
كان والجواب الذي ذكره ضعيف قوله بنسخ الايه بعد نسخ لفظه قلنا هذا ممنوع لان الايه ليست عبارة على اللفظ
فقط من غير دلالتها اي متغيرا عن الدلاله بل النسخ هو ان يرفعها ولا معنى لها ذلا له بعد ذلك وهذا دفع لحكمها ولئن
سلمنا ذلك لكن لا بد وان يكون لي بدل وكذلك لو رفع نسخ الحكم لا بد وان يكون الى بدل وهذا هو المقصود وقد دلت الايه
بصريحها على البدل قوله لم لا يجوز ان تعالى ان نفى ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته قلنا اذا كان كذلك
كان بدلا ونحن لا ننكر ذلك فيكون ذلك انتصاصا شيئا ما بالخطاب الثاني ولا معنى للبدل الا ذلك وعد ارتفع
النزاع على هذا قال رحمه الله القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة تقع
على وجوه الى اخره اقول الخبر غير المتواتر ان يبلغ من الشهره ولشدة الاستفاضة والتداول بين
الصحابه والتابعين مبلغا يحصل به الظن الغالب عليه واحره وكانت دلالته المعطية فهو جاز نسخ العمومات
من السنة بها لان هذا القول قول من رواه وفعله بحده ونسخ بها العمومات ولو سمع منه القول وسوهد منه
الفعل لكان مخصصا وناسخا لا محاله وكذا اذا غلبت على الظن عليه فهو صدوره عنه وكانت دلالته القطعيه فهو به
واما اذا لم يكن كذلك وجب العمل به اذا ثبت برواية العدل في حكم اخر ولكن لا يخصص به عموم الكتاب والسنة المتواتره
ولا ينسخان به والاحتياط في النسخ الى هذا الحكم باختلاف هذه الاخبار ولا يمكن الحكم بالنفي والاثبات مطلقا
قال رحمه الله المسئلة الثانيه قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب الى اخره اقول الذي يمكن يصحح قول
ابي مسلم رحمه الله ان يقال هو جائز عقلا وشرعا لكنه منع الوقوع وعلى هذا لم يتوجه عليه هذه الوجوه اما
التوجه الى بيت المقدس وبعده كان ذلك ثابتا في اصل الصلوه الشرعيه لانه قبله الانبيا والرسل وكانت الصلوه في شرائعهم
لا يصح الا بالتوجه اليه فلما ورد الامر بالصلوه في شرع محمد صلى الله عليه وسلم فهم منه الصلوه المعروفة في سائر الشرائع
والمحدثين مع الشرائط التي كانت معها الا ما خصه الدليل بقي هذا الشرط في الصلوه المعروضه والمشروعه في شرعه
الى ورود الايه الناسخة المحوله للقبلة فيكون هذه الايه ناسخة لما كان ثابتا في الشرائع المتقدمه لا للسنه
فلا حاجه على هذا الى تقدير سنة متقدمه موجبه للتوجه الى بيت المقدس لتصير منسوخة بايه التحويل ولا الى
تقدير ايه من الكتاب مثبتة للتوجه الى بيت المقدس نسخت تلاوتها قبل حكمها فان كل هذه التقديرات خلاف
الاصل ولا حاجه اليها واما قوله لان ناسخه ومنسوخه هذا لا يجب ان يقع ما ينسخ الحكم ثابت بالسنة اما
ان يقع نسخ الحكم الثابت بالكتاب ان وجد في الكتاب ما يمنع من المباشره قبل ذلك والاذان ابتدا اذا كان قبل الايه
اما الحرمه واما التوقف فيكون هذا اذنا مزيلا للتوقف ولا يجب ان يكون ناسخا للحكم الثابت منه ان يقدرها
ولم يوجد ولا نقلت واما نسخ صوم يوم عاشورا بصوم رمضان فليس بصحيح لان ايجاب صوم رمضان ليس

نعم نسخ صوم يوم عاشورا اذ لا منافاة بين ان يجب كل واحد منهما بل لما نسخ بالسنة اذ صاحبت حصر الصوم
المفروض في صوم رمضان واما صلوة الخوف فليس فيه ايضا ما تضمن نسخ السنة بالقران لانه لما كان من اركان
الصلوة المفروضة الركوع والسجود والقعود والقيام متوجها الى جهة معينة وترك الالتفات
الى جهة اخرى وترك سائر الحركات وقد ثبت كل ذلك بالقران وبفعل جبريل عليه السلام حين ارسله
الله معلما للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يمكن الاتيان به حالة التحام القتال ووقع التاخير ضرورة تاخيرا على
امتثال ما ثبت بالكتاب فالرخص الواردة في صلوة الخوف تسقط للركوع والسجود وغير ذلك صارت
ناسخة للكتاب رافعة لما ثبت به لا للسنة واما التمسك بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فضعيف
لان انتساخه في زمان لا يخرجه من ان يكون بيانا لانه وقع بيانا قبل النسخ والان تبدل البيان ببيان
اخر فيما بعد ولا تنافي في ذلك وايضا فلم لا يجوز ان تكون كل واحد من السنة والكتاب بيانا للاخر بالتنوع
بان تصير بعض السنة بيانا لبعض الكتاب وبعضها مبينا بغير ذلك البعض من الكتاب وتكون كل
واحد منهما بيانا للاخر من وجه فانه لا منافاة في جميع ذلك وايضا لو كان كذلك لما جاز تخصيص السنة
بالكتاب لان التخصيص بيان وذلك واقع هذا ما نقله المولف من التمسك بهذه الاية للمذهب الشافعي
عن الشافعي رحمه الله بل الامام بين انه يتمسك بهذه الاية في بيان ان القران لا ينسخ السنة من وجه اخر فنقول اذا
كانت السنة بيانا للقران لا يصير ناسخا لشي الا بالبيان وذلك هو السنة فناسخ السنة هو السنة لا
القران وهذا ايضا حسن وتبيان لحقيقة وجواب المولف عن هذا ضعيف لان قوله لتبين للناس ما نزل اليهم
لما دل على ان بعثته كان لهذا المقصود وجب ان يقال كل ما يصدر عنه من الاقوال والافعال يكون مصروفا
الى البيان او الى ما يفضي الى البيان وما يتوقف عليه مبنيا عليه لان البيان هو غاية المطلوب منه وقوله
اذا دخل الدار ليسلم على زيد فلما لو اشتغل بشغل اخر يكون دخول الدار لمجموع الامرين لا للسلم فقط
وايضا قوله البيان هو الابلاغ ضعيف لانه يصح ان يقال بلغ وما بين فالبيان المطلوب ههنا هو غير الابلاغ
والحاصل ان من يجوز نسخ السنة يقول لم يقع لان نسخ السنة بالكتاب اذا وقع في زمان الرسول لا يبقى
في نقل السنة المنسوخة فائدة فلا ينقل واذا لم ينقل لم يعرف من بعد وهذا معنى قوله لم يقع فهذا
صواب وما فصلناه يساعد رايه وامام الحرمين صار ما ذكر عليه وبين ضعف احتجاج قال
رحمه الله المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جايز وواقع الى اخره اقول ان كان الشافعي
رضي الله عنه يجوز الوقوع لكنه ينكر وقوعه فهذا له وجه ويسهل دفع احتجاج من ادعى الوقوع وان كان يمنع من
جوازه عقلا فهو غير بعيد وان منع منه السمع محتجا بهذه الوجوه التي ذكرها المولف فهو ايضا حسن

لان الاجوبة التي حكى المولف عن هذه الوجوه غير دافعة لها كلها بقي ههنا البحث في الوجهين المذكورين
من جهة من ادعى الوقوع وبيان ضعفها فنقول اما قوله ان الواجب على الزانية الحبس في البيوت ونسخ
ذلك باية الجلد فنقول اية الجلد صار بيانا للمخرج المذكور في الاية السابقة وما كان كذلك لا يكون نسخا
وكانه قال احبسوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او حتى يجعل الله لهن سبيلا فالحبس مغيا الى احدى
الغايتين اما الموت واما جعل السبيل وبيان الغاية لمثل هذا لا يكون نسخا ونحن لا ننكر وقوع التخصيص
بل الكلام في وقوع النسخ فلمن قال ان الرجم ورد بعد ثبوت حكم الجلد وكان نسخا فلنا ثبت في الجمع
في هذا ولان هذه الصورة ليست بطائل لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي رجم في حيوته ولا يقال نسخ بالمتواتر
ومن حيث اعلم ان الذي نقله المولف عن الشافعي في الاحتجاج على ما ذهب عليه ما صح عنه بل الذي يوجد في كتبه
شي غير ضد ما نقله وذلك بين [illegible] من ان الكتاب لا ينسخ السنة والسنة لا تنسخ الكتاب
والدليل عليه قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ووجه التمسك به انه يدل على ان الله تعالى انما
خص الرسول بانزال الذكر اليه وهو تخصيصه بالنبوة والرسالة لتكون مبينا للكتاب واذا كان بيان الكتاب هو
الغاية مع تعقيب ان يكون كل ما تلفظ به مما يتعلق بالدين واحكام الشرع بيانا للكتاب والا لكان النبي صرف
في الحكم … والدين لا للغاية التي بعث لاجلها وذلك محال وايضا فانه يدل على انه مبين لكل الكتاب وما من اية الا
وهي محتاجة الى بيانه للتوحيد المذكور بلفظ الجمع وهو لفظ ما واذا كان الامر كذلك فلا يجوز ان تكون السنة
ناسخة الكتاب لان المفهوم من المبين ان يبقى مع المبين والمنسوخ يرتفع عند ورود الناسخ فلا يكون الناسخ بيانا
بل رافعا والرافع هو في مقابلة البيان فيقال بينه بل رفعه واذا كانت السنة مبينة دائما لا يجوز ان يكون
ناسخا ويلزم ايضا ان لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لان الذي ينسخ السنة من الكتاب يحتاج الى البيان في بيانه
بالسنة والسنة المنسوخة ايضا كانت بيانا لاية اخرى من الكتاب فقد وجد كل واحد من المتقدم والمتاخر
الكتاب وبيانه وهو السنة فيصير الكتاب المتاخر ناسخا للكتاب المتقدم والسنة المتاخرة ناسخة للسنة
المتقدمة فلا نسخ للسنة بالكتاب ولا بالعكس ومثال ذلك لما امر الله تعالى في الصلوة بالركوع والسجود
وعين الوقت اجمالا والسنة قدرت الوقت المحدود وعند تعذر الركوع والسجود عند الخوف والتحام
القتال جعلت السنة تاخير الصلوة بيانا للكتاب ثم لما جاء الكتاب مسقطا للركوع والسجود والقيام
جعلت السنة بان صلوة الخوف لا تؤخر وتؤدى في الوقت من غير ركوع وسجود بيانا لقوله تعالى
فرجالا او ركبانا ففي هذه الصورة صار الكتاب ناسخا للكتاب والسنة للسنة وهذا المثال يعلم من تتبع
الشافعي فهذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي ان النص المتاخر بالنسبة الى المتقدم على قسمين

احدهما ان يرفع حكم المتقدم بالكلية بحيث لا يبقى له حكم بعد ذلك ولا في شيء من افراده وهذا يسمى نسخا والشافعي
يسميه نسخا وهو الذي وقوعه في الكتاب بالسنة ولا في السنة بالكتاب والقسم الثاني ان لا يرفع حكم المتقدم
بالكلية بل يبقى المتقدم معمولا به في بعض مفهوماته وبعض افراده فهذا يسميه الشافعي تخصيصا
ولا يفرق في هذه التسمية بين ان يرد المتاخر بعد العمل بالمتقدم وثبوت حكمه او قبل ذلك ويجوز وقوع مثل
هذا في الكتاب بالسنة المتواترة وبخبر الواحد المسند المشهور كما يجوز التخصيص به وقد ذكرنا الفرق بين
ان يكون المتاخر رافعا حكم المتقدم بالكلية وبين ما يرفع بعضه في ان رفع البعض اهون من رفع الكل الذي هو
للاصل ولا يلزم من رد السنة الرافعة لحكم الكتاب المتقدم ردها اذا لم يكن رافعا لذلك لكون الاول الذي هو مخالف
والخروج السنة عنده كذلك عن كونها مبينة واما في الثاني يكون مخصصة فتبقى مبينة والانصاف ان هذا الكلام
قوي والتنبيه لهذا نافع في البحث وليس في كلام المحققين ما يدفع هذا ويوجب ضعفه فاذا تقرر ذلك هاهنا فالقاعدة ان
استقام كلام الشافعي في المذاهب التي اختارها في مسائل النسخ واما الوجه الاخر ففيه ايضا بحث لان قوله ان
اية الميراث لا يمنع الوصية صحيح لان الثلث حق للمريض يصرفه الى من شاء والوارث من ابطال تصرفه في الثلث
لان الثلث خارج عن حق الوارث ولو جازت الوصية للوارث لما كان لبقية الورثة ابطال الوصية بالثلث خو م
لبعض الورثة ولا تنافي اذا بين الارث والوصية فلا يمكن ان يقال نسخت تلك الاية باية الميراث
ولا يدعي ناسخ ولا كذلك لا قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث هل اعانه العموم من جهته وفوقه ان الاية
يكون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فتثبت ان اية الميراث مانعة من الوصية وعلى ان
قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث خبر واحد لا يصلح للتخصيص لان حق الوارث في الزائد على الثلث
ولو اوصى بالثلث للوارث لا يكون تعرض في حق الوارث العموم ثم ما ذكره المولف يقتضي ان لا يصح
الوصية لاحد وذلك باطل واما قوله هذا خبر واحد قلنا عنه جوابان احدهما ان الصحابة رضي الله
عنهم شاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم مع من حكم بطلان الاية بقوله هذا ثم يعرفونه فانهم اجمعوا على ان هذه الاية
منسوخة بهذا القول ونقل اجماعهم الينا متواترا واما نقل الخبر على الانفراد فقد نقل احادا
لانهم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل الخبر مجردا والثاني انهما ان نقلوا هذا الخبر اليهم متواترا
فاجمعوا على نسخ الاية بالخبر ثم حصل الاستغناء باجماعهم عن الخبر فنقل الاجماع متواترا ونقل الخبر
احادا على ان لنا ان نمنع كون هذا الخبر من الاحاد بل هو متواتر وليس يجب ان يكون متواترا ان يشتهر
وتواتر عند كل احد بل رب حكم وقصة يكون متواترا عند طائفة ولا يكون كذلك عند طائفة فان اخبار
بعض البلدان النائية والاشخاص الغائبة او الماضية قد يكون متواترا عند المورخين وعند من يتبع الاخبار

ولا يكون متواترا عند غيرهم فهذا الخبر عند المحدثين ونقلة الاخبار من المتواتر فاندفع ما ذكره من
الجواب بل الجواب ان هذا ايضا تخصيص وليس بنسخ وذلك لان الاية الواردة في الوصية للاقربين عام يتناول فيه
الغير الوارث وغير الوارث وقوله لا وصية لوارث خاص فيقع مخصصا للاية والكلام في وقوع التخصيص
بالسنة م بالسنة وانما الكلام في النسخ قال رحمه الله المسألة الرابعة في كون الاجماع منسوخا وبيان احتمال
اهل م ذلك من وجوه اولها ان العصر الاول بنوا الحكم على البراءة الاصلية ولم يبلغهم في ذلك نص اصلا فاجمعوا
على ذلك بناء على البراءة الاصلية وذلك جائز ولا يجوز مخالفتهم ما لم يحصل الظفر بكتاب او سنة ثم انه
في العصر الثاني نقل الناقل هذا الخبر بل البراءة الاصلية وينسخ حكم الاجماع الاول فهذا الخبر كان
موجودا ولم يحدث الان لكنهم لم يظفروا به اما قوله فقد اجمعوا على الخطا قلنا هذا غير لازم وهذا
لا يسمى خطا لانهم اجتهدوا في البحث ولم يظفروا به ولزمهم بنا الحكم على البراءة الاصلية ومثل
اهل م هذا مرفوع والوجه الثاني الاحتمال انهم ظفروا بالخبر عام واجروه على عمومه باجماع منهم ثم ان العصر
الثاني ظفروا بخبر خاص بخصوص ذلك العام فاجماعهم بالحكم في الصورة المخصوصة انسخ بهذا
الاجماع او بهذا الخبر وعلى التقديرين ينسخ الاجماع الثالث انهم اجمعوا على حكم اما بناء على البراءة الاصلية
او بناء على عام ثم هولاء باعيانهم ظفروا بالخبر من يزيل حكم البراءة الاصلية او يزيل حكم ذلك العام لزمهم
الرجوع عن ذلك الاجماع فالاجماع الاول صار منسوخا ولو انهم هذا الخبر قال قلت الاجماع الاول
كان مشروطا بوصول هذا الدليل فلما وصل هذا الدليل زال المشروط فزال لزوال شرطه وذلك ليس بنسخ قلت
ذلك علم في نفس الامر وفي علم الله اذا نسخ يكون هذا حاله ان الحكم الاول يكون مشروطا بعدم حصول الوقت
الفلاني وعند حصول ذلك الوقت يزول لزوال الشرط لكن الكلام في علمنا بذلك وقد بينا ان النسخ
ان يكون اعلامنا بزوال الحكم وبانتهائه يحصل في ضمن اعلامنا بطريان الحكم الثاني وهذا المعنى
موجود فيما نحن فيه فيكون الحكم الاول منسوخا وهذا السوال مردود هاهنا ثم كل يرد على ما ذكره
في بيان ان الاجماع لا يكون ناسخا والحق ان هذا الاحتمال الثالث بعيد الورود والوقوع ويقوى
الاولى ان يقال الاجماع لا يصير منسوخا لان الناسخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول
باطل لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا في الوجود والاجماع يمتنع وجوده الا بعد انقراض
عصر الرسول والنص يمتنع تراخيه وتاخره عن عصر الرسول فيمتنع ان يكون النص ناسخا للاجماع
ويمتنع ايضا ان يكون ناسخه باجماع اخر لان الاجماع الثاني لم يستند الى النص فليس باجماع وانما هو اجماع على
الخطا وخاصة بعد ثبوت اجماع العصر الاول وكذا ابطال القياس وكذا القول في كون الاجماع ناسخا واما احتمال

وجدان النص في العصر الثاني فنقول الناسخ اما النص الذي ظفر به او الاجماع الذي حصل مستندا اليه وعلى
كلا التقديرين فالمنسوخ اما الاجماع الاول وما كان مستندا اليه من البراءة الاصلية او الخبر فان كان الناسخ هو
النص ولم نعرف تقدمه عن المنسوخ فقد بطل الشرط المذكور في حد النسخ من ان الناسخ يجب تراخيه فان كان الناسخ
هو الاجماع يستند اليه والمنسوخ ان كان هو مستند الاجماع من نص او براءة اصلية بطل كلا الاجماع فيه وان
كان المنسوخ هو الاجماع فقد تبين خطأ الاجماع ومع هذا فالاشكال غير مدفوع لان الخصم يحتج بهذين
القسمين الاخيرين وهو ان يكون الاجماع الثاني يصير ناسخا للنص الذي كان مستند الاجماع الاول وللاجماع
الاول ايضا فيحصل في ضمن ذلك جواز ان يكون الاجماع ناسخا ومنسوخا وقوله يتبين كون الاجماع على الخطأ
قلنا انه تبين انه حال ما انعقد الاجماع انعقد على الخطأ فليس كذلك المعذور من العذر وان عملت به بعد
ان نسخ لا يبقى العمل به فهو كذلك وحكم كل منسوخ كذلك وهذا السؤال لا يسقط عن هذا المعترض الا اذا قلنا ان
الاجماع لا يتصور الا في العصر الاول وهو عصر الصحابة رضوان الله عليهم او قلنا لا يحتج الا باجماعهم
ونشترط في انعقاد الاجماع انقراض اهل الاجماع على اجماعهم من غير رجوع احد منهم عما حكم فاذا فعلنا ذلك
امكن دعوى ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويسقط ما يرد من الاحتمالات فليس قال ولم لا يجوز ان يقال
ان اهل العصر الاول اجمعوا على حكم بناء على البراءة الاصلية وانقرضوا على ذلك ثم ان اهل العصر الثاني
ظفروا بخبر مزيل لذلك الاصل وحينئذ يبطل اجماع العصر الاول فاذا انقرضوا وليس بالظلم ولم يظفروا
بذلك الخبر فمن الذي يقبل اليهم ذلك الخبر وان ظفروا به وجزموا بالحكم فلسف بعثوا بجمعهم على خلافه فان ذلك
خطأ ممتنع فوجود مثل هذا النص في العصر الثاني ممتنع فلا يستند اليه اجماع ولو استند فليس
اجماع العصر الثاني حجة فلا يقدح في اجماع اهل العصر الاول قال … رحمه الله الفصل الثالث
فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك المسئلة الاولى الى اخرها اقول … من ذلك لك تفصيل اما زيادة
عبادة على العبادات فان العبادات اداؤها مختلفة بالاجناس في الصلوة والصوم والحج فاضيف اليها
الطهارة جنسا اخر كالجهاد فهو ليس بنسخ بالاتفاق لان الحكم هو الزيادة لا يزيل حكما شرعيا ثبت بخطاب
الشرع او فعل منه بل يزيل البراءة الاصلية واما ان زيد على جنس من اجناس العبادات كالصلاة مثلا او
الزكوة فهذا ايضا على قسمين لان الزيادة قد تقع متصلة بالمزيد عليه فكرا وعددا وقد تقع الزيادة
منفصلة عن المزيد عليه في غير محله مثال الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر وزيادة شاة على الشاة
الواجبة في الاربعين ومثال الثاني ايجاب صلوة اخرى على الخمس او ايجاب الركوع في نوع اخر غير الذي
اوجب فيه او لا نحو الحول ايضا على قسمين لان الزيادة قد تغير الاول تغيرا شديدا او تسقط اركانه

وواجباته سيما الخاتمة وكمه اخرى بركعتها … فان المسلمين التي كانت واحدة تسقط ولا يجوز الاتيان بها وقد لا تغير مثل
زيادة شاة على الشاة الواجبة والثاني ايضا على قسمين لانه اما ان يغير موجب منطوق او موجب مفهوم ودليل
خطاب او لا يغير شيئا من ذلك مثال ما يغير موجب المنطوق بان يوجب الشرع علينا خمس صلوات ويأمرنا بفعل معين اما فيما
يكون واسطة المفروضات او اخر المفروضات فبعد ذلك اذا زادت صلوة اخرى في المفروضات فقد يصير الفعل
الذي امرنا به في الواسطة او الاخيرة اما في الواسطة فان الواسطة تطلق بالكلية فان الستة لا واسطة لها وراء
المفروضات الى سبع فذلك الفعل يتحول من الصلوة التي كانت واسطة من الخمس الى التي صارت واسطة من السبع واما في
الاخيرة فقد تبدل وصارت الزائدة هي الاخيرة فهذه الزيادة قد غيرت حكما شرعيا ثابتا بمنطوق الخطاب اللهم
الا ان تخصص الخطاب ذلك الفعل المخصوص بالصلوة المعينة من حيث كونها وسط الخمس او اخر الخمس لا من حيث
انها وسط المفروضات واخرتها ومثال ما يغير مفهوم الخطاب بان يوجب الشرع الزكاة في سائمة
الغنم ولا يوجب في المعلوفة ايضا فان هذا يزيل حكما شرعيا ثابتا بمفهوم الخطاب ومثال الذي لا يغير شيئا من ذلك
ان يوجب الشرع علينا الصلوات الخمس ولا يخصص الوسطى والاخيرة بفعل معين من حيث انها وسطى المفروضات واخيرتها
ثم يوجب علينا صلوة اخرى بنصف الليل مثلا او اوجب الزكوة علينا في الغنم والبقر من حيث … او وجب الركوع في الحمل
فهذا التسعة من المفهوم منطوق ولا المفهوم مفهوم ودليل الخطاب والحكم في كل ذلك مختلف بحسب اختلاف العلماء في
دلالة المفهوم والمحققون اما الذي يزيل موجب المنطوق فيكون من اقسام … والواجب مفروض اذا الكلام في الزيادة على
ما ثبت قبل … لا بالاتفاق ويشترط في قبوله ما يشترط في الناسخ واما الذي يزيل موجب المفهوم فعند من جعل ذلك
حجة يكون نسخا لكن لا يبعد ان يقال ليس هذا في قوة الدلالة كالمنطوق فيجوز نسخه بخبر الواحد والقياس فلو ورد خبر
الواحد في الركوع في المعلوفة الغنم او وجدنا قياسا جليا قبلناه ونسخ به دليل الخطاب مثل الكلام في الزيادة على العدد عند من يجعل
المقيد بالعدد دالا على نفي الزيادة فهو كنفي الخطاب من المفهوم واذا وقفت على هذا التفصيل سهل عليك معرفة احكام
المقام ومعرفة الحق مما حكاه المؤلف لان قوله يسمى تكون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لاجل ان يكون …
عليهم فان اخر العبادات انما كان موصوفا بانه اخر الوصف فهو الوسط اذا حكم … فكيف يكون … وان
ما ذكره القاضي عبد الجبار من التفصيل … مندرج في بعض التقاسيم التي ذكرناها مع ما ذكره من ان زيادة عشرين جلدة
على الثمانين فان من يرى التقييد بالعدد مفهوما يرى زيادة عشرين على الثمانين نسخا قال رحمه الله واعلم ان الشيخ ابا
الحسين البصري طريقه الى اخره اقول التفصيل المنقول عن ابي الحسين حسن وان كان عين تمام التفصيل … لتمامه
علم مما ذكرنا واما الحكم الذي ذكره ففيه نظر قوله في وجوب ما زاد على الثمانين غير معلوم بالشرع علينا غرضان من جهة
احدهما تخصيص الثمانين بالذكر دون الزيادة والنقصان … على … بانه لا يحصل الا بالعدد المخصوص

وهو ان يقولوا لو لم يذكر كذلك لكان التخصيص به جائزا لكونه ترجيحا من غير مرجح وما سواها هو ان اليمين مع رد الشهادة
والحكم بالفسق صار حدا كاملا وعقوبة تامة لجنايته لعدم الدليل الشرعي في معاملته فالزيادة على هذا تكون زيادة
العقوبة على الجناية فيفصل العقوبة على الجناية وذلك لا يجوز وهذا ان لو كان بعض شأن النوع لما نص على اليمين
نفي الزيادة وهو قول لمذهب الحنفية في المفهوم والقول بدليل الخطاب عليه ينكرون هذا والحاق الزيادة على
اليمين يكون رافعا لمدلول هذا الدليل فيكون نسخا وقوله الحاق اليمين فترد شهادته الحاق اليمين مع نفي
الزيادة ومن الجناية وقد بينا ما فيه في مسئلة الحكم المقيد بالصفة واعلم ان من قال بهذا المفهوم فان الحكم
المقيد بعدد دل على نفي ما عداه ثم حكم بالزيادة على ذلك بخبر الواحد والقياس طريقه ان لا يسمي رفع هذه الدلالة
نسخا او ان سماها نسخا لم يجوز نسخ هذا النوع من الدلالة بخبر الواحد والقياس لقصور دلالته عن المنطوق
فلو نسب الى الشافعي القول بهذا النوع من المفهوم كان قوله التقييد بالصفة مع ان حكم ما لم يعرض بالرأي
بخبر الواحد فجوابه ما ذكرناه دفعا للتناقض واما قول المؤلف ثبتا ان مفهوم المساواة لا يجوز نسخه بخبر الواحد
والقياس قلنا انه بعد ذلك فان سلم ذلك لم يثبت مثل ان في المنطوق قال رحمه الله الحكم الثاني
تقييد الرقبة بالايمان وهو في معنى التخصيص الى اخره اقول هذا فيه نظر لان تقييد المطلق غير تخصيص العام
لان التقييد اثبات زيادة ما دل عليه نص ولا اثبات مثل التقييد معلوم ما نكره الاصلية فانه اذا امرنا
الشرع باعتاق رقبة على الاطلاق اشعر بان الامر وجوب اعتاق الرقبة واما الخروج عن العهدة باعتاق اي
رقبة كانت فذلك مستفاد من البراءة الاصلية اذ الاصل انه لم يجب علينا غير ذلك فالتقييد يكون مزيلا للبراءة
لا لمدلول اللفظ وهذا خلاف التخصيص فانه يخرج من العام ما يتناوله اللفظ فيصير ايقاعا لما دل عليه اللفظ فاين
احدهما من الاخر وقد ذكر المؤلف هذا المعنى في مواضع من هذا الكتاب وها هنا ما يقتضي ذلك المعنى بل قوله فيشبه
هذا في الحكم الاول فهو ان الحاق اليمين لا اشعار له بنفي الزيادة ولا اثباتها فاطردها هنا وبل نص من الاولى
فان اعتاق الرقبة … مع التقييد … فهذا يدوم … الاشتغال لا اشعار له بما به الامتثال
بالنفي ولا بالاثبات الى اخره ما خرج من الجملة هنا بل ها هنا نظر من الاولى لان بعض الناس ذهب الى
ان التخصيص عدد معنى بالدليل دال على نفي ما عداه واما دلالة المطلق لا يدل على نفي المقيد وحكم ها هنا بخلاف ذلك
وعلى هذا يحمل التقييد المطلق مخصصا له ان ورد مقارنا وناسخا ان ورد متأخرا لا ينفيه وسائر
ما ورد في مواضع كثيرة من هذا الباب انما جعل المخصص ناسخا اذا تأخر عن وقت الحاجة فيه نظر وذلك
لان الناسخ هو الذي يرفع الخطاب الاول بالكلية من حيث ورود المتأخر واما ما يرفع بعض حكمه فعله
يسمى ناسخا ويكون جاريا مجرى المخصص لكن الحكم اقتضى التخصيص في هذا الزمان واقتضى ارادة العموم

في الزمان الاول ولا شك ان هذا النوع اولى بالفرق للاصل من الذي يرفع حكم الخطاب الاول بالكلية فلا بد ان يشترط
فيه ما يشترط في النسخ وهذا يطرد في جميع المواضع ولعل الشافعي وغيره من القائلين بالمفهوم انما قبلوا خبر الواحد في
التغريب وسائر امثاله لما انه لم يكن ناسخا بل كان مزيلا لبعض مدلولات الخطاب الاول وهو مفهوم الخطاب
والناسخ هو الذي يزيل حكم الخطاب الاول بالكلية فلا جرم لم يسموه نسخا فهذا فقههم في انهم لا يسمون الزيادة
على النص نسخا لان مثل هذا لا يزيل حكما ثابتا بالخطاب الشرعي او ان ازال فانما ان يزيل المفهوم دون
المنطوق وان ازال المنطوق فانما يزيل بعض ما دل عليه المنطوق لا كله فيجري مجرى التخصيص ولهذا
الشافعي رضي الله عنه مطلقا ان كل خبرين تعارضا واحدهما خاص والاخر عام فان الخاص يخصص العام علم
التاريخ او لم يعلم فهذا اعتبار دقيق ينبغي ان ينتبه له قال رحمه الله الحكم الرابع اذا امر
الله تعالى بفعل او قال هو واجب عليكم الى اخره اقول هذا انما فيه نظر الوجه الذي ذكرناه لان الوجوب
انما يتحقق بتعلق استحقاق العقاب بالترك لان الواجب انقسم الى قسمين احدهما الواجب المعين وثانيهما
الواجب المخير وعرفه بما يقال الواجب لها ان يقال انه مشترك بينهما او يقال انه موضوع للقدر المشترك وهو
ما يتعلق باستحقاق العقاب بتركه على بعض الوجوه بحيث يترجح فيه المعين والمخير واذا ثبت هذا فعلى التقدير
اذا قال الشارع في فعل معين او جنس عليكم هذا او تأخر التخيير بينه وبين غيره عن وقت الحاجة يحصل الواجب
فيه وصار هو واجبا بعينه وصار ترك التخيير قرينة معينة لما هو المراد باللفظ وهو الواجب المعين
واذا صار هذا واجبا معينا بدلالة اللفظ مع ان تعلق العقاب بتركه بدلالة اللفظ فالتخيير الذي
يرد بعد ذلك يزيل ما كان مدلولا عليه باللفظ لان كل ما كان مدلولا عليه بل بعضه يسمى هذا نسخا كان التخيير
بينه وبين غيره نسخا وعند هذا لا يستقيم ما ذكره من ان مثل هذا الامر يزيل البراءة الاصلية لان التخيير اذا
كان اخر عن وقت الحاجة فلو لم يتعلق العقاب بترك هذا بعينه فلا يعلم وجوب فعل ما اصلا مع انه قد
اوجب فعلا وهذا الوقت يلزمه وليس ذلك الا هذا لان صيغة الايجاب لم يدخل على غيره فاقتضت
ايجابه ويعين ان تعينه بالوجوب هو المراد بالقرينة التي ذكرنا واذا اوجب الشارع علينا غسل الرجل
ثم خيرنا بينه وبين المسح على الخفين فيقول التخيير اتصل بالخاص غسل الرجل وما خرج عنه لكن ورد فعل وقت الحاجة
علمنا ان المراد بالخاص هو الحائل على سبيل التخيير واما ان تأخر هذا التخيير عن وقت الحاجة علمنا ان
المراد بالحاجة هو … على التعيين وتعلق استحقاق العقاب بتركه فبعد ذلك اذا ورد التخيير
كان رافعا لبعض مدلول اللفظ فهل يسمى ذلك نسخا ام لا وبعد ان يسمى نسخا فهل يشترط فيه
ما يشترط فيما يكون رافعا لمدلول الخطاب الاول بالكلية لا وفيه النظر الذي ذكرناه وهكذا في

في بابه وما عدا الامثلة والمسائل فهذه لحجه بحثا قطعيها والامثلة ما قيل فيه انه في خبر الواحد وحكم خبر بالنجاشي
هو من هذا القبيل وما سماه نسخا ولهذا ذهب الى ان نسخ الكتاب بالسنة لم يقع لانه لم يجد سنة رافعة لحكم الكتاب
بالكلية وكل ما لم يجد الكتاب رافعا لحكم السنة بالكلية وما يرفع بعض المدلول لا يسمى نسخا ولا يشترط فيه ما يشترط
في النسخ وهو صواب ونظر حسن قال المصنف رحمه الله الحكم الثالث قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الى اخره اقول
هذا ايضا فيه نظر في موضعين احدهما ان المعنى للوزان والكيل طرفا وغاية للصيام هو كلمة الى وحدها
او مع كلمة اتموا فان كان الاول لو تجرد ما افاد ذلك لانه نقله الى بعد ان طرف وغاية للشيء الممتد اليه ولكن لا
يعلم انه غاية لجنسه او نوعه او لكل الشيء بتمامه فانه يقال سرت الى بغداد ومنه الى البصرة وهذا القائل
فيه ان مسافة من ان السير لم يتم عند بغداد ولا صار بغداد غاية للسير بل صار غاية للسير اليها واما
لو قال اتموا سيركم الى بغداد فهم منه ان السير ينتهي عند بغداد والا فلا يكون السير اليها تاما بالسير
فيكون الكل غاية وطرفا هو مستفاد من مجموع الكلمتين لا من كلمة الى فقط والموضع الثاني قوله انه لا
يقبل فيه خبر الواحد والقياس فان زعمه ما ذكرناه ان هذا رافع لبعض ما دل عليه الخطاب في ان مثل هذا هل
يعد نسخا يوجب رد خبر الواحد والقياس وقد مضى شرح ذلك قال المصنف رحمه الله الحكم الثاني
لو قال اسجدوا ان كنتم متطهرين فانه لا يمتنع ان يقبل خبر الواحد والقياس الى اخره اقول لكون
الطهارة شرطا للصلوة وقد يفهم منه معنيان احدهما ان الخروج عن عهدة الصلوة يتوقف عليها وهذا
المعنى لا ينافي ان يكون هناك شرط اخر وثانيهما وهو ان الطهارة اذا وجدت صار مامورا بالصلوة وما
ذكره من اللفظ وهو قوله صلوا ان كنتم متطهرين يقتضي الاشتراط بهذا المعنى الثاني وهو تعلق الامر
بالصلوة عند الطهارة وهذا ينافي ان يكون هنا شرط اخر لان الموقوف على الشرط معدوم عند عدم الشرط
كما قرره الشارح والمولف فلو تعلق الامر بالصلوة بشرط اخر وراء الطهارة لما صار مامورا بالصلوة
عند وجود الطهارة ما لم يوجد الشرط الاخر وهذا ينافي مقتضى قوله صلوا ان كنتم متطهرين فيكون الاشتراط
الثاني رافعا لحكم شيء بعد ما ثبت بالخطاب فكان نسخا على ما ذكره المصنف فوجب ان لا يقبل فيه خبر
الواحد والقياس قال المصنف رحمه الله الكلام في الاجماع المسئلة الثالثة اجماع امة محمد صلى الله
عليه وسلم حجة الى اخره اقول اما خلاف النظام والخوارج فظاهر واما خلاف الشيعة فهو
باعتبار انهم لا يسلمون ان الاجماع حجة في الجملة لانهم انما يعتبرون كونه حجة لاشتماله على قول الامام
المعصوم ولولا ذلك لما كان حجة لكونه حجة بما انه يتمسك في ذلك بمسالك اولها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية
الاية فقول الولاء قوله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد يعني به انهما

معنيان متغايران في الخارج وقد جمع بينهما في الوعيد وذلك ممنوع بل عندنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين
شرح وبيان للمشاقة لان مشاقة الرسول تحتمل معاني ويحتمل ان يظهر مخالفته في شيء من الصفات والافعال
فيصح ان يقال هو مشاق لو كانا شخصين احدهما في المشرق والاخر في المغرب فيصح ان يقال هو مشاق
له ولو كان احدهما ساكنا في احد جانبي البلد والاخر في جانبه الاخر كان احدهما مشاقا للاخر ولهذا
لو كان احد الرجلين متوجها في مسيره الى جهة والاخر الى ضد تلك الجهة فانه يقال احدهما مشاق للاخر بل لو
كان احدهما مائلا للاخر في المشتهى وفي المأكل والمشرب يصدق ان احدهما مشاق للاخر ولما كان الامر كذلك فهم
معنى المشاقة الى بيان المراد منها فصار اتباع غير سبيل المؤمنين بيانا لها وشرحا كانه قال ومن يشاقق الرسول
هذه المشاقة المعينة وهي اتباع غير سبيل المؤمنين بعد ما تبين له الهدى من الايات والمعجزات الدالة على نبوته
وعلى كونه رحمة للعالمين وهاديا للخلق الى الصراط المستقيم استحق العقاب وان عني به انهما معنيان متغايران
في الخارج متغايران في الذهن وقد جمع بينهما بحرف العطف وعلق العقاب بهما فهذا نسلمه ونسلم ان اتباع غير
سبيل المؤمنين محظور وانه يجب اتباع سبيلهم لكن هذا هو السبيل الذي صاروا به مؤمنين مطيعين لله ورسوله
وقد بين الله ذلك السبيل حيث قال انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه ومعناه انهم يصدقون
بالله وبالرسول انه رسول الله ويمتثلون اوامره ونواهيه ويحسنون الظن به ونحن نقول بوجوب ذلك لكن الكلام
في شيء اخر وهو انه اذا اتفق اهل عصر على حكم من غير فهل يجب على من ياتي بعدهم متابعتهم في ذلك والاخذ
بذلك الحكم بحيث لا يجوز خلافه في ذلك الحكم لا وهذا غير لازم منه اما قوله في الجواب عن هذا السؤال ان الاصل
اجراء الكلام على عمومه ضعيف لان الذي حرمه الله وهو اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان يكون عاما في كل ما كان
اتباعا لغير سبيل المؤمنين او لا يكون وعلى التقديرين يكون الواجب اتباع فرد من افراد سبيل المؤمنين اذ
باتباع فرد من افراد سبيل المؤمنين يحصل الاجتناب عن اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نقول بموجب هذا لما
بينا انه شرح المشاقة فاذا لم يتبع ما يحصل به المشاقة واتبع سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين
فقد اجتنبوا امر المشاقة ولا عموم لهذا حتى يجري على عمومه واما قوله لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير
سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين ممنوع او نقول ان عني به ان المفهوم من المشاقة هو المفهوم
بعينه من اتباع غير سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين او يعني به ان المشاقة مفهومها اعم من ذلك الى
التفسير وعطف هذا المعنى عليها جعلها غير هذا المعنى في الخارج والاول ممنوع لما بينا ان المفهوم من
المشاقة مغاير لذلك المعنى واعم منه واما الثاني فمسلم ولكن لا يلزم التكرار ولا عطف الشيء على نفسه بل
عطف احد الشيئين المتغايرين بالعموم والخصوص ومتغايرين ذهنا على الاخر وسبب العطف ما ذكرناه

بيان نزول ع المومنون ع

عين الاخر في الوجود فقد ظهر فائدة القطع ولا يكون بلا مراد ونظير هذا ان يقول الملك لجمع من قوم مملكته من يشافق
هذا الوزير ويسع في عزله هؤلاء ميتوا الى جماعتهم وفي كلام الوزير اوامر ونواهيه عاقبته بهم
منها ان هذا الثاني وقع تفسيرا للمشاقة وانه امرهم بمتابعة سبيل اولئك القوم فيما صاروا اليه مطيعين
للوزير وعلى هذا فلا دلالة في الكلام على وجوب متابعة الاجماع قال رحمه الله المسلك الثاني انه لم
يقل لم يزل الحق على الاجماع الى الاحوال اقول يمتنع ان يقال هذا وصف لكل واحد من الامة بهذه الحالة
والحق انه لما شاهد امر الحال عليه ولانه كان يلزم ان يكون قول كل واحد حجة ولا قائل به فبعض القول يحمل
الاية اما على مجموع الامة من زمان النبي صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة واما على الموجودين حال نزول الاية
باجمعهم وعلى التقديرين لا يحصل المطلوب من هذا الاستدلال لان الموجودين حال نزول الاية لا نعلم انهم
باسرهم عاشوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى تجب متابعتهم فيما اجمعوا عليه واما مجموع الامة فذلك لا يمكن
ان يتصور اجماعهم على شيء يصير ذلك حجة على من بعدهم ولذلك اهمل السؤال وارد على المسلك الثالث الرابع
واما المسلك الرابع وهو خبر من ضعيف لمن عنده مستضعف لا مشهور ولا يحصل به علم ولا ظن غالب حتى
يصح الاحتجاج به في مثل هذه المسئلة العلمية ثم لو سلم ان ملفقها اعني مجموع جميع الروايات يشمل ما يحصل به
العلم او الظن الغالب لم يثبت ان المعنى عصمة جميع الامة من عصر الرسول الى قيام الساعة ولم يبق معنى
عصمة اهل كل عصر ونحن نقول بها لعصمته وكذلك الكلام في الثاني قال رحمه الله المسلك الخامس
دليل العقل الى اخره اقول الخوض المولف فان كثيرا من الناس متفقون على حل شبهة قوية لم يقدروا على
حلها ولم يعدل ذلك قال الله تعالى ان يطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وهذا يتضمن انه لكون اكثرهم على الضلال
ولكن اكثرهم لا يعلمون ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا ومثل هذا كثير ولذا في الحديث المشهور
ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وكل ذلك دليل ان اكثر الجماعات على الضلال فلا يستغل اجماع اهل
عصر على حكم واحد شبهة فكيف عرضت لجميعهم بل اذا تأمل المحقق منا المنصف وجد هذا المسلك اساسا للاجماع بنفسه ومن
نشاء العلوم الغامضة ومذاهب الناس فيها الحدس بهذا العقل لم يبق له شيء من هذه المسالك ليس بقي بالمقصود
الموصاف لكن التمسك بهذه الايات وبمجموع هذه الاخبار يفيد ان الامة باسرها لا تجتمع على الضلالة ولكن من صلح ان
يكون اجماع الصحابة الذين عاشوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حملوا الشرع الذي اطلعوا منه الى غيرهم حجة وان لا يجوز اجتماعهم
باسرهم على الخطاء اذ لو جوزنا ذلك لجوزنا الخطاء على مجموع الامة لجواز ان كل ما نقلوه الى غيرهم خطاء وحينئذ يلزم جواز
الخطاء على الكل ولما امتنع ذلك امتنع اجماع اولئك الصحابة على الخطاء والخوف في خلاف اجماعهم ولان الاجماع انما يمكن الوقوف
عليه في عصرهم لامكان حصر عددهم واما من بعدهم فانهم انتشروا في البلاد فلا يمكن حصرهم فتعذر الاطلاع على اجماعهم وبين حالهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير القرون قرني الى غيرهم فنسبتهم الى النبي صلى

الله عليه وسلم في التبليغ الى الامة كنسبة النبي صلى الله عليه وسلم الى الله في تبليغ الوحي الى الامة وكما لا يجوز الخطاء على النبي صلى الله عليه وسلم في
التبليغ لا يجوز الخطاء على اولئك الصحابة في اجتهاداتهم وتبليغهم للاحكام الى غيرهم فثبت ان الدلائل المذكورة دلت على عصمة
مجموع الامة وعلى عصمة مجموع اولئك الصحابة ولم يبق لها دلالة على عصمة غيرهم من الامة واما ما ذكره المولف في المسلك الرابع
من الاحتجاج على ان زمان التكليف لا يخلو عن الامام المعصوم فطريقته مشهورة والسؤالات التي ذكرها فقوية وان
كان لا يوقف بذلك الاحتجاج الصائب فيها طريقة اخرى مبنية على مقدمات تقررت في علم الكلام فلنذكر تلك المقدمات
ونتمم هذه الطريقة بناء عليها اما المقدمات فمنها ان احاد البشر اما دون الاطلاع على كمال الخلق ونهاية
القدر الممكن وان ذلك لا يتيسر لهم في اول الخلقة بل بالتدريج واستكمال النفس شيئا فشيئا مفتقر الى ما يبنى عليه من المعارف
الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومنها انه لا بد في تكميل النفوس البشرية من التوسط ما بين ارسال الرسل من الملك الى
المصطفى منهم وهو النبي صلى الله عليه وسلم ومن النبي عليه السلام الى سائر الخلق المبعوث اليهم النبي صلى الله عليه وسلم ليتنبههم على المعارف
ويعلمهم ومنها ان الناس اذا حصل عن افضالها الى غايته المطلوبة منه بطل ذلك الشيء وبعد استمرار بعد ذلك
ومنها ان محمدا صلى الله عليه وسلم معه انه نبي مرسل الى الخلق فهو خاتم النبيين لا يقوم الساعة الا على شرار الخلق وكل هذه
المقدمات قد تقررت في كتبنا العقلية فبعد ذلك نقول لا بد ان يكون اجماع كل عصر من امة محمد صلى الله عليه وسلم حجة الى يوم القيامة
والدليل على ذلك انا لو جوزنا اجماع اهل عصر واحد من اعصارهم على الخطاء لكنا نجوز ان كل ما نقل منهم الى العصر
الذي يليهم يكون خطاء ويحرفا او بعضه يكون كذلك ولا يحصل الوثوق بان الدين الكامل والشريعة التامة التي جاء بها
محمد صلى الله عليه وسلم اصل الينا وتصل الى من بعدنا ومتى انقطع ذلك انقطع الرجاء عن استكمال النفوس اذ لا بد في الاستكمال
من توسط تلك الشريعة الكاملة الحقة وانقطاع الرجاء عن استكمال النفوس يوجب الاهلاك بالطوفانات وسائر انواع العذاب
لان انقطاع الرجاء عن غاية الشيء يوجب بطلان ذلك الشيء وابطاله وهذا سر قوله تعالى رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا
الاية لما حصل الياس عن صلاحهم وصلاح ذريتهم استحقوا الهلاك فيما نحن فيه لما كان صلاحهم وصلاح ذريتهم
موقوفا على الحفاظ الشريعة فيما بينهم وايصالها من اهل عصر الى اهل عصر الذي يليه الى قيام الساعة فيتعين الزمانه
في الاعصار على الاستمرار بدل على الحفاظ الشريعة بينهم وايصالها لكل اهل عصر الى عصر ولا بد من الحفاظها بتمامها
في كل عصر باهل ذلك العصر او بمجموع اشخاصها وبطائفة منهم او بواحد منهم ثم لا حظ للعوام ممن لا مدخل له في التعلم
والتعليم في هذا الاحفاظ بل يختص الحفاظها بالعلماء والمتعلمين اما موزعا على افرادهم على التفاوت او على التساوي
فاذا اتفق اهل عصر على حكم فلا سبيل الى تخطئتهم باسرهم لان الحق محفوظ معهم اما بمجموعهم او ببعضهم فهو الحكم بتصويبهم
ومتابعة الصواب واجب وترك متابعته محظور وحرام فكان الاجماع حجة اذ لا معنى لكونه حجة غير انه كان متابعته على كل
واحد فهذا دليل قطعي عقلي مقدماته يقينية دل على وجوب متابعة الاجماع وسائر الدلائل بقوله صلى الله عليه وسلم لن تزال طائفة من امتي

كلام

على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم القيامه وقوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وكذلك قوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال وهذه الاحاديث هي المبينة لمعاني ايات الكتاب كقوله كنتم خير
امة وغيرها من الايات قلت قال لا يجوز ان يضل اهل عصر واعلم ان من هذه الامة لا يجوز اجتماعهم على الخطا
لانهم لا يحرفون نصوص ما في كتاب الله من الالفاظ ولا ما في السنة ولا يبدلون العبارة فضلا فضلا منهم كما هو الحكم في باقي
يعلمونه فقد يوجد في اهل العصر الثاني وكالثالث من اذا طالع الكتاب والسنة فهم المعنى واسرار الشريعة وهو يعلم غيره
وهلم جرا ولا يسقط الاجماع استكمال النفوس بالشريعة ولا ينقطع شرع محمد صلى الله عليه وسلم قلت اذا اضل اهل
عصر بالكليه مع استيلا سلطان الهوى على النفوس امتنع ان لا يقع منهم او من بعضهم تغيير وتحريف عما في ايديهم من الكتاب والسنه تحريفا
شوشا مجبرا اتباعا للهوى وطلبا لسعادة الدنيا قال رحمه الله القسم الثاني فيما اختلف في الاجماع المسله
الاولى الى اخره اقول اذ لا يقولون الثاني باطلا لا يعتد بالاجتهاد الذي يودي اليه ولا يتصل فلو ان القول
الثالث مبطل للاجماع كان مبطلا للحق وما كان مبطلا للحق كان باطلا في نفسه ولا يعتد بالاجتهاد الذي يودي اليه بل اذا لم
يكن القولان الاولان في ماخذ واحد بحيث يودي التفريق بينهما الى خلاف الاجماع فلا يلزم من حقيقة القول الثالث بطلان
القولين الاولين بالكليه مثال ما يكون الماخذ واحدا ان ابا حنيفة واصحابه قالوا ان من اشترى اخاه عتق عليه وورثه
وقال الشافعي واصحابه رضي الله عنهم انه لا يعتق ولا يرث فالتفريق بينهما يودي الى مخالفة الاجماع لان المفرق اما ان يقول
يعتق ولا يرث وهذا خلاف الاجماع لان الحكم بحرمان الاخ المسلم اذا لم يكن مانع ولا [illegible] خلاف الاجماع والمفرق الاول
ايضا يعترفون انه لو عتق لورث واما لا يرث لانه لا يعتق والقول بانه يعتق ولا يرث خلاف الاجماع وبالجمله ما دام التفريق
مستلزما لمخالفة الاجماع مثل ما ذكره المولف ومثل ما ذكرنا فانه لا يجوز التفريق بينهما ولا للعامي المستفتي ان يفرق بينهما
فيما استفتى بان ياخذ بالعتق بقول احد الفريقين وبعدم الارث بقول الفريق الاخر واما اذا لم يكن الماخذ واحدا مثل ما نقول
ان الشافعي واصحابه اوجبوا الزكوه في مال الصبي وعلى وجوب الزكوة في حلي النساء وابو حنيفة واصحابه ذهبوا الى الوجوب
على النسا وعدم الوجوب على الصبي فههنا لو ادى اجتهاد مجتهد الى الوجوب فيهما او الى عدم الوجوب فيهما جاز
اذ ليس يلزم منهما مخالفة الاجماع وللعامي المستفتي ايضا ان يفرق بين القولين بان ياخذ بقول احدهما في الوجوب في
مال الصبي ويقول الاخر في عدم الوجوب في الحلي او بقول الاخر في الوجوب في الحلي ويعكس ذلك واذا كان كذلك فلا يلزم من
حقيقة القول الثالث بطلان القول الاول المشتمل على احد القولين لانه وجاز ان يكون الحق هو الذي اشتمل عليه هذا
القول الثالث فالجواب الحق في مثل هذا ان يقال لا نسلم انه يلزم من القول الثالث بطلان القولين الاولين حتى يمتنع
احداث هذا [illegible] ومعيارا في امثال الاجماعات قال رحمه الله القسم الخامس في المجمع الى اخره اقول
قوله ان الخطا جائز عقلا على هذه الامه فيه نظر فانه اما ان يعني به انه يجوز الخطا على كل واحد منهم واحدا

اذا انفرد في بعض ما يحكم به ويجتهد فيه او يجوز الخطا على مجموعهم اذا حكموا بشي والاول والثالث مسلم واما الثاني
والرابع فممنوع وقد بينا بالدلايل العقليه امتناع ذلك وايضا نقول ان عني بالجواز ان العقل او الذهن يجوز ذلك
قبل ان ينظر في الدليل فهو ايضا مسلم وان كان يعني به انه بعد النظر في الدليل يجوز وقوع الخطا منهم مطلقا فذلك ممنوع لان الشرع
لما اقتضى منع وقوعه فلو اقتضى الدليل العقلي جواز وقوعه لزم التعارض بين السمع والعقل وذلك لا يجوز فعلى هذا
فالجمع بين الجواز العقلي بهذا التفسير والامتناع منه بالادلة السمعية محال واما قوله لجوازه على سائر الامم قلت
انما استدل على وقوع الخطا من مجموع اهل عصر في سائر الامم حيث كذبوا انبيا الله وخالفوا الشرايع بالكليه واتبعوا
الهوى واهلكهم الله بذنوبهم كما في قوم نوح ولوط وسائر الامم المشهورة فاستدل بوقوع الخطا منهم بانتهائهم على جواز
صدور الخطا منهم وما لم يوجد مثل ذلك في هذه الامة تعذر الحكم بجواز صدور الخطا منهم باسرهم او من اهل عصر منهم
مع الدليل العقلي الذي ذكرنا نفرق بين هذه الامة وبين سائر الامم لان سائر الامم كانوا متمسكين بشرايع غير واجبه
للاستمرار والدوام الى قيام الساعة فامكن في جميعهم تبديل تلك الشريعة بشريعة اخرى ولا يجب حفاظ الشريعة الاولى بي
فيما بينهم في كل عصر بل امكن ضلالهم واجتماعهم على ترك الشريعة وعند ذلك يتجدد الشريعة بينا ان يضلوا الشريعة الناسخة
ايضا قام الضلال الذي وقعوا فيه وانضلوا والا اهلكهم الله بقوم اخرين فالملتين بالشريعة الناسخة ممن جانبها عن
الاسلام وهذا المعنى لا يتصور في هذه الامة لانهم متمسكون بشريعة كاملة تامة غير قابلة للزيادة واجبة الاستمرار
الى قيام الساعة فلو ضل اهل عصر بالكليه والحق عوام الخلق وضاعت الشريعة بينهم ولم يحفظ على الكمال فيهم ولا ينتقل
منهم الى اهل العصر الثاني تلك الشريعة الكاملة وتجدد شريعة اخرى غير ممكن فيتعذر استكمال نفوسهم بالمعارف والاحكام بعدهم
وذلك يوجب هلاكهم وهذا يودي الى [illegible] والله اعلم [illegible] الامة بالشرع [illegible] فظهر الفرق
بين هذه الامة وسائر الامم في جواز وقوع الخطا منهم ولهذه الخاصية اثنى الله عليهم في غير من الايات واما قوله بان لفظ
المومنين والامة يتناول كافة الامة الى اخره اعترف بان هذه الايات والاخبار لا دلالة لها على ان اجماع كل عصر حجة
بل يحتاج في دلالتها الى دليل منفصل ويطالبه بذلك الدليل المنفصل وهو لم يذكر شيئا من ذلك غير ما يريد ان يذكره في المسله الاولى
قال رحمه الله المسله الاولى لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى اخره اقول لم ينسخ الايات
التي يستدل بها ما دل على وجوب الاستدلال بالاجماع بل العلة في ذلك [illegible] في بعض الاخبار المروية وبذلك [illegible] ولا
مستقيم فكيف يحكم مثل هذه المسله وكيف ينسخها الاجماع الذي يخصص به عمومات الكتاب والسنة المتواترة
ويرجح على سائر الادلة فعلم بانه قد اعترف بان الدلائل التي تمسك بها في كون الاجماع حجة لا دلالة لها على كون
الاجماع حجة بطريق الاستدلال بل يحتاج في ذلك الى دليل منفصل ثم انه لم يظفر بذلك الدليل المنفصل فلم يثبت حينئذ
كون الاجماع حجة ولين سلمنا انه وجد في الايات والاخبار ما يدل على وجوب الاستدلال بالاجماع للرعايه بما يلزم

من ذلك يمكن الاستدلال بالاجماع وهذا التمكن يحصل قبل تمام البحث بعصر او عصرين فيتمسك باجماع كل من نعلم
من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم الى زمان الشيوع ويخرج ما بقي من الامة الى يوم القيامة من الارادة بهذه العمومات وهذا اولى
من ان يحمل الاجماع كل عصر حجة ان العمومات اقتضت اعتبار قول كل الامة وتعذر ذلك لاجل عدم امكان
الاستدلال بمخصص من الامة بعد ما يحصل به الملكة من الاستدلال لا غير لان التخصيص لما كان على خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا بقدر ما يقتضيه الدليل وتقتضيه الضرورة الداعية اليه وما عدا ذلك يبقى مرادا فليس اجمع
ما ذكره دلالة فيه على ان اجماع كل عصر حجة قال ـــــ رحمه الله المسئلة الثالثة لا عبرة بقول العوام الى اخره
اقول ـــــ قوله لا عبرة بقول العوام في الاجماع خرج مخرج الحمل وعلى ما ذكر من الطريقة لا شك في ذلك لان في تقرير
هذا منع احتمال ما ذكر من الطريقة في اثبات الاجماع ومع الاعتراف بان تخصيص العموم يحتاج الى دليل منفصل فما الذي
دل هاهنا على خروج العوام عن الاعتبار مع ان لفظ المومنين والامة تتناولهم وقوله قول العامي حكم في
الدين بغير امارة ولا دلالة قلت هذا ممنوع لان الظاهر ان العامي لا يخالف العالم الا بعد ان يذهب اماره
او دلالة يتلقى بخاله بان يكون قد استفتى عالما يعتقد انه اعلم وادين من هذا العالم الذي خالفه فافتاه بذلك الحكم
وهذا ما انتهى اليه امارة ودلالة لا طريق له سواه وهو اذا اقتصر على ذلك كان منه اصابة وصوابا ولا يكون على
الخطا وحينئذ يندفع ما ذكره ولا يلزم ان يقول قول العالم الذي خالفه العامي حجة واما اذا قال علما العصر
قولا ولم يعلم معهم عوام العصر فحينئذ يتضح حجة مما الذي يمنع هذا الذي ذكرنا وبهذا يعرف الجواب عن
الوجه الثاني واما الوجه الثالث ـــــ فممنوع اذ لا يمكن الوقوف على ان اهل البدو وقد لا نعلمهم ونعرفهم
في البراري اتفقوا على هذا والرابع ايضا ممنوع والفرق ظاهر من العاقل البالغ والصبي والمجنون
في سائر الاحكام قال رحمه الله القسم السادس فيما عليه ينعقد الاجماع المسئلة الاولى
ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع الى اخره اقول ـــــ اما قوله
حدث العالم معناه من العالم بكل ما سوى الله ولا يصح ما ذكره لان اثبات الصانع ونعوته انما يمكن
بحدوث الحوادث مع اشتمالها على الاحكام من الاتقان على من استدل ببعض الحوادث المشتملة على الاحكام
والاتقان على الصانع ونعوته وعظمته وان الله يكون حقا عظيم الشان ذو حكمة بينة وحقيقة المعاد والنبوات
ثم يدعي بعد ذلك ان كل ما في الوجود سوى الله فانه مخلوق وحادث امكن اثبات ذلك بالاجماع بعد ما علم
كون الاجماع حجة بما ذكر من الطريق واما العلم بالوحدانية فان ذلك مما لا يمكن اثباته بالاجماع لتوقف
كون الاجماع حجة على العلم بصحة النبوة ويتوقف ذلك على الوحدانية لانه من جملة من يدعي الشريك من علم انها
سد لا محالة ومع هذا الاحتمال لا يثبت النبوة لجواز ان يكون المعجز الذي يظهر على يد النبي صلى الله

عليه وسلم هو فعل الاله الشريك للتضليل ولا يحصل الوثوق ولان النبي هو الذي يدعي انه مرسل الى الخلق
من الاله الواحد ليدعو الخلق اليه ويبلغهم اوامره لكل الواحد ونواهيه بل اول ما يدعي الوحدانية وتفردها
بالبراهين حتى يستمعوه ثم يعرف البراهين وما ظهر بسببه عن [illegible] هذه المطالب بالبراهين
ومن جملة تلك المطالب بل اهمها الوحدانية على ما قال تعالى قل هو الله احد ولذا قوله ذلكم الله ربكم لا اله الا
هو خالق كل شي فاعبدوه ومثل ذلك ليس [illegible] واثبات الاجماع انما يتصور بعد اثبات النبوة فلا يمكن اثبات
الوحدانية بالاجماع وهذا اخر المختصر من المحلة الاولى من تلخيص المحصول الشيخ الاصول والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد واله الراحم
قال ـــــ رحمه الله الكلام في الاخبار الى اخره اقول ـــــ يعلم
نفاسه وهي ان يعرف الشي ومعرفته على مراتب فمنها المعرفة العامية وهو ان يحصل عنده تصور ما بوجه ما ويتميز
ذلك الشي عنده عما عداه من بعض الاشيا فان الجمهور يعرفون كثيرا من انواع الحيوان ويميزون بعضها عن بعض
والجمادات ويحكمون عليها باحكام على صورة [illegible] ولا يعرفون هذه الاشيا بحقائقها وحدودها الحقيقية ومنها
معرفة الشي بكنهه وحقيقته بالحد الحقيقي المشتمل على تمام الذاتيات ومقوماته الجنسية والفصلية وهذا اعلا
والخواص بينهما مراتب لمن يعرف الشي بالحد الناقص او بالرسوم فانه يجاوز المعرفة العامية ولم يبلغ الى رتبة
الحد الحقيقي التام اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كل واحد يعرف الخبر والصدق والكذب والتصديق والتكذيب
والنفي والاثبات معرفة عامية ويفرق بين هذه المفهومات ونحوها فهذا القدر من المعرفة حاصل ومستغنى عن
تحصيله بالتعريف بل يمتنع تحصيل هذا الحاصل واما ما بعده من المراتب فهي غير حاصلة لكل احد ممن طلبها وطلب
تحصيلها امكنه فلينظر فيما اورده من الاسولة اما لزوم الدور فنقول ان كان المقصود من ذلك الحد التام الحقيقي
بذكر المقدمات باجمعها فما قاله وارد ولازم واما ان كان المقصود من ذلك التعريف ما يتميز او بعض الحدود الناقصة
وبالجملة نوع من التعريف يجاوز به المعرفة العامية فذلك يكون ممكنا ولا يلزم الدور لان قول القائل الخبر قول يحتمل
الصدق او الكذب يحصل به نوع تعريف لانه يحصل له ان القول جنس وهو مقول على الامر والخبر ونحو ذلك
فاذا قال يحتمل الصدق والكذب عرف تميزه عن الامر والنهي وسائر انواع الكلام مثل التمني والترجي والقسم والندا
والاستفهام والاستخبار واما الصدق والكذب فمعلوم للسامع معرفة اجمالية عامية وذلك القدر يكفي
في هذا التمييز ولا يلزم على هذا شي من الاسولة واما الاعتراضات التي اوردها على ما ذكره ابو الحسين
قوله ان وجود الشي عين ذاته عند ابي الحسين قلنا لا نزاع ان كل في الوجود العيني دون الوجود الذهني وهذا
القدر المغاير كاف في صحة الحمل والوضع وفي اضافة احدهما الى الاخر هذا كما بين السواد واللون الذي هو
جنسه فانهما متحدان في الوجود العيني لكن المفهومين متغايران في الذهن فلذلك صح اضافة احدهما الى الاخر فصح ان

فما السواد لون لذلك في السواد والوجود وأما قوله الحيوان الناطق فنقول هذا يفيد أحدهما بالآخر وليس
باخبار ولا هو إضافة أحدهما إلى الآخر بل الإضافة معلومة عند كل أحد يعلمون الفرق بين الإخبار والتقييد فإن الإضافة
حتى كان الكلام تاماً وحسن السكوت عليه ولا كذلك التقييد والجواب عن السؤال الثاني أن البديهي الإجمالي معلوم تحققته
لكل أحد علماً إجمالياً فحصله نوع من التعريف فوق المعرفة العامية غير لازم الدور قوله إن تصور ماهية الخبر
غنية عن الحد والرسم بل للممنوع فقوله إن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود وليس بمعدوم قلنا هذا صحيح
لكن هذا كما يستدعي أن ماهية الخبر أو الحكم معلومة بالضرورة فإنه ليس يحسن أن يكون ماهية نفسه معلومة له تكون لم
بالضرورة مع أنه حكم عليها بأنها موجودة وليست معدومة بل ذلك يستدعي تصور هذه الأشياء بوجه وقد
سلمنا ذلك قال رحمه الله المسألة الثالثة قيل الأمر في الخبر هو الإرادة إلى آخره أقول معنى
الإرادة ها هنا هو أن هذه الصيغة تكون لذاتها خبراً وقد اعترف المؤلف أن كلمة الألفاظ ليست دالة بذاتها بل
بواسطة الوضع والاصطلاح فالمتلفظ بهذا اللفظ إن بقي على الاصطلاح واستعمل هذا اللفظ في المعنى الذي وضع
اللفظ بإزائه كان خبراً وإن أراد به معنى الأمر أو معنى آخر لا يكون خبراً لأن كونه خبراً ليس لكونه لفظاً مخصوصاً
وهذا كما أن صيغة افعل إن أريد بها معناها الحقيقي كان أمراً وإلا فلا وكذلك لفظ الماضي إذا أريد به المستقبل لا
يكون ماضياً فهذا معنى قولهم وهو حق قال رحمه الله المسألة الرابعة إذا قال القائل العالم حادث إلى آخره
أقول إن مدلول هذا الكلام هو أن حكم أن العالم حادث لا معنى حكمه هو أنه حكم على العالم بالحدوث
أنه حادث وهذا معنى قولنا إنه اعتقد هذا الحكم لتوجيه الاعتقاد فقوله الكاذب يخبر عما لا يعتقد فلنا ذلك
الحكم ليس لا يكون مدلول هذا اللفظ ثابتاً لا الاعتقاد الذي يقوله ولا الحكم الذي يقوله بل ليس هناك الأمر اللفظ الدال
على الحكم من غير حكم فإن من لا يعتقد شيئاً لا حكم به في الباطن فإن ذكر لفظاً يدل على الحكم فإذا أخبر عن الشيء لا يعتقد مدلول
الخبر وقد يختلف مدلول الخبر عنه وليس يختص أن الخبر بل يكون في الأمر والنهي كذلك وليس يلزم من هذا إثبات معنى آخر وراء العلم
والاعتقاد يسمى كلام النفس قال رحمه الله المسألة الثالثة العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري إلى آخره
أقول ما اختار المؤلف حق وسنده لا ضعيف فإن الصبيان إذا كانوا في غاية الضعف وحالهم لطفولية لا يعلم
حصول العلم لهم بخبر التواتر وإن كان أمراً لهم في حال العقل والفهم لأنا نعلم أنهم ليسوا من أهل النظر بل لهم تنبه لأنا نعلم أنهم
لا يعبرون عنها بعبارات العقل ولا يمكن إنكار أنهم كثيراً ما يرشدون بعلامات أخلاقية أو طبيعية ويتنقلون منها
إلى النتائج وكذلك حال البله فإنهم إذا كانوا مفرطين في البلاهة بحيث يبلغ عنهم الفهم والعقل فهؤلاء
لا يحصل لهم ما حصل بالتواتر ولا الفهم لأن أهل الاستدلال أيضاً جوابه عن السؤال الثالث إلا أن الأول تضعيف لأن كل
من يحصل له العلم بخبر التواتر أهل للاستدلال في الجملة وهذا يرد على تقدمه من مقدمات الحجة المذكورة وأما ضعفه فهو مع

الاستدلال في شيء معين لا ينافي كون هؤلاء من أهل الاستدلال في الجملة فإن الإنسان قد يكون بحيث يتمكن من الاستدلال في
العرفيات من الأمور التي تتعلق بأمر المعاش وكذلك في الأمور المتعلقة بالمحسوسات والمتخيلات مثل علم الحساب في العلوم
الهندسية والرياضية ولا يتمكن من الاستدلال في الإلهيات وأما الجواب عن المعارضة الثالثة فحجة باطلة لأنا نقول لا يلزم
أن يكون العلم ضرورياً لسعة العلم الذي كل من حصل له العلم الضروري فهو متمكن من أن يعلم بالضرورة أن ما حصل له من العلم ضروري
فلو كان العلم الحاصل عقيبه لو كان ضرورياً لعلم كل أحد أن هذا العلم حاصل له بالضرورة ولو كان كذلك لما وقع فيه الخلاف
والمختار أن حصول هذا العلم ليس بالاستدلال والنظر لأنه لو كان بالنظر لكان لا يحصل إلا لمن تقدم له الاستدلال فيه
وليس كذلك بل يحصل لمن لم يعلم منه النظر والاستدلال أما السوطية فظاهر وأما ذلك حاصل لمن لم يتقدم منه
الاستدلال لأن الاستدلال المتقدم إما أن يكون بقول بعض المخبرين أو بقول الكل أو بغيرهما والثالث باطل لأنه ليس هاهنا
ما يستدل به على هذا العلم غير قول المخبرين ولا سبيل إلى الأول ولا يحصل العلم قبل أن حصل ولا سبيل إلى الثاني لأن عند أخذ
الكل حصل العلم فلا استدلال اضطراراً في مبادي الجزم بوجود المخبر عنه والجواب عن المعارضة الأولى أن نقول
الناس من يحصل له العلم بوجود المخبر عنه ولا يخطر بباله ما ذكرتم ولا يكون مفتشاً عن الداعي إلى الكذب وكل عاقل قال
علم عنه يتوقف على ما ذكرتم وأما قوله في المعارضة الثانية لو كان ضرورياً لكنا مضطرين بحيث لا يمكن الانفكاك عنه
قلنا وهو ضروري لكن بعض الضروريات أقوى من بعض بسبب وضوح التصورات في البعض وخفائها في البعض فإن
قلت لا شك في حصول العلم على كل فرد من هذه الأخبار فكيف يجعل ضرورياً ولو جعل كل فرد من هذه الأفراد
معلومة للقياس خرجت المقدمات عن الحصر وكل واحد منها ظني ولا يكون النتيجة يقينية قلت العلم الضروري بوجود
المخبر عنه مثل الحصول بوال مع فاعل سعر لأن يحصل له هذا العلم استعداداً بعيداً وما يفيض منه الآثار والعلوم
على النفوس أبلغ في أتم الوجود دائم الفيض والجود لكن القبول بالفعل موقوف على كمال الاستعداد فلا شك أن القابل
سماع هذه الأخبار لم يزل يخرج من القوة إلى الفعل شيئاً بعد شيء على تدريج ويزداد بحسب سماع كل فرد من أفراد
الأخبار حتى يتكامل الاستعداد لقبول ذلك العلم الضروري من المبادي ويخرج القابلية من القوة إلى الفعل وعند ذلك يفيض
العلم عليه ونسبة سماع كل فرد من أفراد معد للسبب إعداداً تاماً وهكذا حال المقتبسين من تدريسها للمبتدئ إعداد
النفس لقبول الشيء الذي هو نتيجة المقدمات من النقط لجهة الإنتاج وفي يروز الأخبار على التمام لا يفتقر إلى النظر
للتفهيم حصول هذا العلم فشبه أفراد الأخبار ليس نسبة المقدمات فلا يستنزل الكل في أفراد النفس قال رحمه الله
المسألة الرابعة استدل أبو الحسين البصري إلى آخره أقول لا يمكن أن يقال العلم بخبر التواتر يتوقف على هذا
الاحتجاج لأن العلم بوجود المخبر عنه عقيب خبر التواتر أجلى من مقدمات هذه الحجة وقال بعض الناس فيه وجوه قياسية
لأن عند اجتماع هذه الأخبار الكثيرة لا بد وأن يترتب في ذهنه أنه يمتنع اجتماع هؤلاء وتواطيهم على الكذب فإذا امتنع أن

يكون كاذبا فنعلم ان يكون صادقا وهذا ايضا ليس بواجب اذ لو كان الامر كما ذكره لكان كل من حصل له العلم بالتواتر شعر بحصول
هذه المقدمات في ذهنه وترتيبها عنده واستدلاله بها الى العلم الذي هو النتيجة وليس الامر كذلك والسؤال الذي ذكره بقوله
لا يحصل لنا العلم بوجود المخبر عنه في التواتر له شروط فالاعتقاد الذي يحصل للعالم بالشروط اذا اعتبرناها بالتمام
يكون علما واما ما يحصل لغير العالم من غير اعتبار الشروط فلا يمكن ان يحكم فيه بانه علم فلم قال اذا لم يستند احد العلم
الى حجة فليتبع الحكم يكون احدهما علما ويكون الاخر ليس علم الجواز ان يكون موقوفا كذلك على شروط اخرى لم تشترط لهذا الصدور اما
الجزم بوجود المخبر عنه فلا يلفي فان حاصله اعتقاد غير العالم قلت فرق بين الحجة الموجبة لحصول العلم المطلوب
وبين الحجة التي تزيل الشك وتدفع السؤال ومثال هذا انا نعلم المحسوسات التي شاهدناها علما جزما لا شك فيه
وهذا العلم مستند الى الاحساس بالعلوم ومستفاد منه ثم اذا اورد المشكك شبهه بان اظهر غلط الحس في
مواضع مثل ما يرى الشخص المطموس ... هو عليه ... العينيه احاجه فيما يدل جواب هذا العوض بين
الاحوال مزيل للشبهة الطارئة للذي ليس العلم بالمحسوس مستفادا منه كذلك فيما نحن فيه من شروط التواتر واعتبارها
وحصل له العلم عقيب خبر المتواتر وجزم بانه علم مستفاد من هذه الاخبار لا يتشكك فيه وان شكك فيما نشكل
وقال لم يحصل هذا الجزم قد حصل لمن لم يعتبر هذه الشروط مع انه ليس بعلم فيما ننبه دافعا لهذا الشك وهو اقامة الحجة على ان
هؤلاء المخبرين امتناع تواطئهم على الكذب في صورة اعتبار الشروط ونحو ذلك فافرقنا بين الحوال الاول الذي هو المثبت للعلم الضروري
الحاصل عقيب التواتر وما ذكره ابو الحسين مزيل للشبهة ممهد للعلم قال رحمه الله المسئلة الخامسة في شروط
التواتر الى اخره اقول قوله لا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل الحاجة الى اعتبار حال السامع ثم قال وهذا يناقض
قوله ان هاهنا امورا معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وتلك الامور منها ما يرجع الى احوال السامع ومنها الى ما يرجع الى احوال
المخبرين فان الامور المعتبرة الراجعة الى احوال المخبرين لا بد وان يعتبرها السامع حتى يحصل له العلم ومن سماها فوكل العلم
هو الحجة فنقول ان عنيت بالعلم ذلك الاعتقاد الجازم الضروري الذي حصل عقيب التواتر فهذا الحاصل لغير العالم بشروط التواتر
ولمن لم يعتبر هذه الشروط فالحجة الباطلة لحصول العلم يكون شاملة لهذه الاحوال وعند ذلك يمتنع اشتراط شيء اخر في كون
التواتر مفيدا للعلم وان عنيت بالعلم حقيقة العلم والنزاع فيه ثم نعرف ان ذلك الجزم الحاصل علم حتى نحتج به على صدق
المخبرين فان مثل هذا الاعتقاد الجازم لما حصل ولم يكن عالما لم يكن بد من التمييز بين ان يكون هذا الاعتقاد الجازم علما وبين ان
لا يكون علما وبالشبهة قوله ثم بعد وقوع العلم يحسن بعد ذلك ان يبحث عن احوال ... قلنا لو لم يكونوا على
هذه الصفة لما حصل لنا العلم بخبرهم فان هذا الاستدلال لا يستوي بين العالم بالشروط ومن الجاهل بها وبين من اعتبرها
ومن لم يعتبرها قال رحمه الله المسئلة السادسة الى اخره اقول ما نقلوا عن القاضي انه قال
قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا فيه نظر لانه فرق بين ان يقال الاربعة لا يمكن ان يجعل عدد التواتر بمعنى ان خبر الاربعة يفيد

العلم حتى يكون ذا من كان ومن ان يقال لا يحصل العلم بقول الاربعة اصلا لان القول الاول لا يلزم منه ان ينفي العلم بخبر الاربعة
في جميع الصور وان جعل الاربعة لا يقع مفيد للعلم في شيء من الصور واما الثاني فيستلزم ذلك وما ينسب الى القاضي هو
الاول دون الثاني واما قوله في السؤال يجوز ان لا يطرد العادة الى اخره قلنا السؤال لا يرد على الاحتجاج الذي
ذكره لان الاحتجاج هكذا لو حصل العلم بقول اربعة صادقين ولم يحصل بقول اربعة مثلها في جميع الشروط المعتبرة
في المخبرين وان يعتبر العادة في جميع الاشياء المتساوية من جميع الوجوه لا يختلف والا لزم المحذور المذكور في الاحتجاج
وايضا يلزم ان يقال ما بين العلة ذلك وان لا يطرد العادة بترتيب معلولاتها عليها وعلى هذا لا يمكن الاستدلال
بوجود العلة على وجود المعلول واما الاطراد على البناء الواحد من شيء كلام بوجه صحة هذه المساواة لان هاهنا
تختلف العوائد وقد يختلف المقتول بالقياس الى تخصيص الواحد فلا يرد اشكالا وتعلم هذا ورود السؤال المذكور
المعترضين واما الجواب عن النقض بقول الخمسة فيه نظر لانه جوز في الجواب ان يكون احد الشهود كاذبا والباقون
صادقين وهذا كيف يتصور لانا اما ان نفرض ان الشهود لم يجتمعوا وشهد كل واحد على رؤية نفسه للزنا
ورؤية سائر اصحابه واما ان نفرض فيما شهد كل واحد على شاهد هذه نفسه ولم يتعرض لما شاهد صاحبه وفي
الصورة الاولى لا يتصور انفكاك كذب واحد منهم عن كذب الباقين واما في الصورة الثانية فالمعتبر صدق الخبر بالزنا
عن الزنا بالصدق وانما ذكل واحد شاهد نفسه لان الخبر انما يتعدد بالقياس الى الزنا المشاهد ولم يتعدد بالقياس
الى شهود واحد بل لم يخبر عن كل ما شاهد خاصة الا واحد وذلك غير ما يخبر عنه واذا كان اعتبار الصدق والكذب
بالقياس الى الاخبار عن الزنا حتى صدق واحد صدق الباقون ومتى كذب واحد كذب الباقون ثم ما ذكره ثانيا في الجملة
والثاني العشرة اذ لو كان قول الخمسة او العشرة موجبا لحصول العلم القطعي بالزنا لما جاز للقاضي ان يتوقف في
اقامة الحد على الزاني لتمام التزكية لان بعد حصول العلم القطعي لا وجه للتوقف وقوله ان التزكية للوقوف على احوالهم
حتى يتميز الكاذب منهم قلنا هذا المعنى لو صح فهذا العلم على الكاذب على التزكية لا اقامة الحد على الزاني
ثم هاهنا مسئلة ذكرها الغزالي وذكر المؤلف ايضا وذكر عقيبها مسئلة سابقة حكمها قال مسئلة لو اقترن
اليه القرائن فكل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا اذ لا سبيل لنا الى معرفته
وقد ذكر ... ورد على ... سؤالا وهو انه كيف علمتم حصول العلم بالتواتر وانتم لا تعلمون اقل عدده
قلنا كما نعلم ان الخبز مشبع والماء مروي والخمر مسكر وان كنا لا نعلم اقل مقدار منه ونعلم ان القرائن
تفيد العلم وان لم نقدر على حصر اجناسها وضبط اقل درجاتها ثم قال عقيبه مسئلة العدد الكامل
اذا اخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الا شرطان احدهما
كمال العدد والثاني ان يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط

المعاني فنعلم انهم بجملتهم كذبوا او كذب بعضهم في قولنا في شهادتهم ذلك بل بناه على توهم وظن او كذب متعمداً
لانهم لو صدقوا او قد كان عددهم حصل العلم ضرورة وهذا انما اضطر الادلة على ان الاربعة لا يبلغوا عدد التواتر
اذ القاضي اذا لم يحصل له علم بصدقهم جاز له القضا بغلبة الظن بالاجماع ولو بلغ عددهم لكان انتفا العلم بصدقهم
دليلا قاطعا على كذبهم جميعا او كذب بعضهم واحد منهم ولا يسأل عنهم اذ لا يعلم فيعلم ان جميعهم كاذبا او بعضهم
فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد يكثر الشهود بحيث تحيل حكم العادة تواطؤهم على الكذب فعلى ماذا يحمل
كذبهم وكيف يتصور قلنا يمكن ذلك بان يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين اما الصادقون فعددهم
ناقص عن المبلغ الذي يستقل بافادة العلم واما الكاذبون فيحتمل منهم التواطؤ لانتقاص عددهم وان كانوا
مثلا يستحيل التواطؤ عليهم معا لا لكثرتهم ولا يستحيل الاتفاق في الحال الحالي ان يحدث بهم ما بان الحال هذا الاعتبار في
المستصفى وقد قال فيما هذا كله فالكامل وهو اقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكنا بحصول العلم الضروري
نستدل على كمال العدد لا انا بكمال العدد نستدل على حصول العلم اقول لو بعد ان قررنا انا نستدل بحصول العلم
على كمال العدد وان العدد غير معلوم لنا اورد هذه المسألة لان الكلام في هذه المسألة بتكذيب المخبرين باسرهم
او كذب بعضهم عند كمال العدد وعدم حصول العلم بصدقهم انما يتصور ان لو كان ذلك العدد معلوما
لنا وذلك العدد لما يصير معلوما لنا لا لحصول العلم الضروري بصدقهم وفي صورة لم يحصل العلم بصدقهم
يتعذر معرفة كمال العدد فلا يمكن ان يستدل بالعلم على كمال العدد ثم اذا وجد ذلك العدد في صورة اخرى
ولم يحصل العلم الضروري عقيب خبرهم علم كذبهم او كذب بعضهم لان كمال العدد حاصل فلا بد من فوات شرط اخر
قلت هو انما يتوقف ان حصول العلم الضروري في مثل ما لم يحصل الا للعدد فقط ولم يكن للشي من القراين في الجزم
بها اعتبار فمكن وثانيها لم قلتم ان الشرط منحصر فيما ذكرتم وما المنع ان لا يحصل الصدق المخبرين في حصول العلم
شرط ودون ذلك لان الشي اذا كان شرطا في شي فلا يحصل العلم بالمشروط ما لم يحصل العلم بالشرط فلو كان العلم بصدقهم
شرطا لزم تقدم العلم بصدقهم على العلم بصدقهم وذلك محال وثالثها ان ما ذكرتم من العذر عن وقوع
الان الفقها اوردنا من المساعي ولا ملاك ان يستدل بحصول العلم الضروري عقيب خبر جماعة وعدد
معين على ان ذلك العدد كامل ومقتضي كل عدد كامل لحصول العلم الضروري فان وجدنا ذلك العدد ثم ان
العدد ولم يحصل فاذا انضم الى سائر شروط حصول العلم فاذا اضر قول من ذهب الى العدد المعتبر
في التواتر معلوم لنا ولا يمكن انكاره فلم قال علم حصول العلم هاهنا ليس الا سقا العدد بل
لا سقا شرط اخر وايضا انكار تعين العدد المعين فقد لا يحصل الاستدلال لحصول العلم ظاهر واما تعذر الاستدلال
فلجواز ان يكون حصوله بالعدد المعين مع شي من القراين لا بمجرد العدد وقلنا لما احتمل ما ذكر لم احتمل ان يقال في كل

علم يحصل عقيب خبر جماعة انه انما يحصل لا بالعدد فقط بل بانضمام شي من الاحوال المقارنة وذلك ساعي العلم بكمال
العدد في التواتر ولا يلزم الجزم بكذبهم عند عدم حصول العلم بصدقهم في ما حكم به في المسالة الاخيرة لجواز ان
علم حصول العلم لانتفا شرط اخر غير صدق المخبرين او لانتفا القرينة التي كانت سبب حصول العلم في صورة حصوله
وقوله بانه انما يمكن ذلك بان ينقسموا الى قسمين صادقين وكاذبين فهو ايضا مشكل ويرد عليه
ما اوردناه على قوله الحصول وهو ان هذه الصورة ان كانت مفروضة فيما اذا وردت الجماعة على شي واحد
ولم يرد بعض افراد الاخبار عن بعض خصوص المخبر عنه ولا يتصور ذلك الا بعض دون البعض الى اخر ما ذكرناه
والجمع بين ان يوجد الاخبار عن عدد كثير عن شي واحد ويقطع بكذب بعضهم ونصدق بعضهم ساقط فان الصدق
في البعض لا ينفك عن صدق الكل وكذا الكذب ثم المعتبر في التواتر القطع بالمخبر عنه حقيقة هو صدق البعض لانه
لما امتنع كون الكل كاذبين ومتفقين على الكذب لم يكن بد من صدق البعض فلا جرم حصل الجزم بوجود المخبر عنه
فليس يمكن الاعتراف بصدق البعض مع انه لا يحصل العلم بوجود المخبر عنه فلم قال وقد يشترط ان
شرط التواتر استناد الاخبار الى المحسوسات اما المشاهدة والعيان واما سماع من اهل التواتر فيلزم ان يكون
البعض بان لا يكون قد شاهد ولا سمع من اهل التواتر قلنا هذه الاخبار انما تعتبر بالقياس الى القدر
المشترك وهو وجود المخبر عنه المشاهد واما الاستناد الى السماع او المشاهدة فذلك شرط لانه داخل في
المخبر عنه الذي يطلب العلم به وعند ذلك لا ينفك صدق البعض عن البعض لما وهو انا جعلنا المخبر عنه في
كل خبر المجموع وهو المخبر عنه المشاهد مع استناده الى مشاهدته او سماعه لكن لما كثر المخبرون كثرة يمنع كذب الجميع حصل
الجزم بصدق البعض في اخباره واسناده فيحصل الجزم بوجود المخبر عنه ولا يضر كذب البعض في اخباره واسناده
فيحصل الجزم من حصول هذا الجزم واعلم انهم اختلفوا في ان القراين هل تفيد العلم والحق انها تفيد من نقول الخبر
ان كان عن محسوس مثل وطأته الحبلى فلا تفيد العلم وان كثر عدد المخبرين وان كان عن محسوس كما ان يعدم مع
القرينة او بدون القرينة بل بمجرد كثرة العدد فذلك العدد تعلم اجمالا ان عدد المخبرين قد بلغ الى حيث
يمتنع تواطيهم على الكذب بل يحصل الجزم بصدق بعضهم وعند ذلك يحصل الجزم بوجود المخبر عنه لكن لسنا
نعرف ان اي عدد معين ويبلغ مخصوص انه هو ذلك العدد بل ذلك مما يعلمه الله وحده لا نعلم الا اجمالا واما
العدد الذي العلم مع القرينة فلم افراد بسبب فان قيل الاسم الذي يحصل فيه العلم بمجرد كثرة
عدد المخبرين من غير انضمام قرينة اليه لانه ما من عدد يحصل العلم عقيب اخبارهم الا ويمكن وجود قرينة
هناك هي التي اعانت في تحصيل ذلك العلم سلمنا امكان ان يجزم بان مجرد العدد هو الموجب لكن يتوقف على
نظر دقيق بنفي القرينة وحاصله ان العلم لم يحصل الا بمجرد كثرة العدد ومثل هذا العلم لا يكون ضروريا وليس

سلمنا انه يكون ضروريا لكن اذا حصل العلم الضروري في تلك الصورة بهذا العدد فقد علمنا ان ذلك
العدد المعين الخاص هو العدد الكامل الجواب انا نعلم بالضرورة انه يمكن اشتهار عدد المخبرين الى
حيث يمتنع اجتماع الكل على الكذب ثم هذا الجزم اذا اسند الى مجرد كثرة العدد امتنع اسناده الى قرينة اخرى فيحصل
لنا العلم بعدد ما على سبيل الاجمال يحصل باخبارهم العلم من غير انضمام قرينة اخرى اليه قوله يصير
هذا العلم نظريا قلنا هذا غير لازم لان العلم الضروري قد يحصل لنا مع عقيب تواتر الاخبار
وانما النظر بعد ذلك لمعرفة ما كان موجبا مفكرا لذلك العلم وهذا لا يجعل ذلك العلم نظريا واما
جعل علمنا بوجود هذه الاقسام نظريا فقوله بعد ذلك العدد الكامل الذي يفيد العلم في التواتر
قلنا هذا ايضا غير لازم لانا وان حصل لنا العلم الضروري عقيب خبر عدد كثير وما بعد ذلك بعض
القرائن تاثيرها في الافادة وان العلم لم يحصل الا بمجرد كثرة المخبرين لكن ليس يحصل الجزم بان هذا العلم
هل كان موقوفا لحصوله على اخبار كل هؤلاء بحيث لو نقص عن هذا العدد واحد او اثنان لم يحصل هذا
العلم ولا جرم لم يلزم علمنا بذلك العدد الا اجمالا بمعنى قول المحصل بانا نستدل بحصول العلم الضروري
على كمال العدد لا بالعدد على العلم انا نستدل بحصول العلم الضروري عقيب اخبار عدد كثير على اكمال
هذا العدد على العدد الكامل ولا بتعيين العدد الكامل عندنا لنستدل به على حصول العلم قال رحمه الله
الباب الثاني فيما عدا المتواتر الى اخره اقول ما اورده على نقل الغزالي رحمه الله
وارد وما اعترض على ما عده الحسن والقبح فيه نظر قوله المراد من الكذب اما هذا وانما ذكره قلت
المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمعنى المعني من الظاهر ولا يقع التنبيه على ما هو المراد
بوجه من الوجوه ولا التخصيص ولا تخصيص وقيل هذا ممتنع فيمتنع صدوره من الله تعالى وبيان قبحه انه لما
صدر عنه الكلام فلو لم يرد به شيئا اصلا كان ذلك عبثا وخاليا عن الفائدة وان اراد به معنى
غير ظاهره فان كان ذلك المعنى مما يدل عليه دليل عقلي على عند بعض الناس فقد كفى لان البعض يعلم البعض
وينبهه على ما هو المراد وان لم يكن الدليل العقلي الا خفيا على العامة الى الكل فان نبه عليه واعلى
مثاله بحيث يصير منها للبعض خرج ان يكون في الصانع ان يكون كذبا وقبيحا واما ان لم يكن هناك
دليل عقلي يدل على المراد وكان ذلك التنبيه خفيا عن الكل بعد ان لا يعطي له نوع البحث من ذات
نفسه ولم ينبه عليه فان نبه على المراد بدليل نقلي خرج عن كونه كذبا واما ان لم ينبه بهذا
الطريق لكان ذلك قبيحا لانه خاطب المكلف بكلام ظاهر واراد غير ظاهره وطلب اصابة المراد
مع علمه انه ليس في وسعهم ذلك فكان تكليفا بما لا يقدر عليه وقد سبق تقرير قبحه وهذا هو الذي

تسميته كذبا ولا نسلم وقوع مثال هذا في كلام الله فانه من خبر ولا امر ولا نهي في كتاب الله اريد به غير ظاهره ولم يقع
هناك التنبيه على المراد بوجه ما لبعض الناس اما في اية اخرى او سنة الرسول او بالانضمام الى الدليل العقلي وقد مر
مثل هذا في باب المجمل والمبين وعلى هذا يسقط التطويل واما الذي جعله معتمدا في هذا الباب وقوله
عليهم ان الصادق واحد من الكاذب هو ... وهل يمكن ان نقول هذا الامر يعقل الحسن والقبح العقلي وقوله
العلم به ضروري قلنا نعم لان العلم الضروري حاصل بحسن الصدق وانه من صفات الكمال وبقبح الكذب وانه من صفات
النقص ومن منع هذا فقد منع ذلك فعلم من هذا ان من لم يعترف بالقبح لا يمكنه الجزم بصدق خبر الله تعالى قال رحمه الله
الرابع خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ودليل صدقه دلالة المعجزة الى اخره اقول يجري هذا النظم والدليل
بان يقال فائدة اظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم هو اعلام الامة بانه واسطة بين الله وبينهم في هدايتهم الى
الصراط المستقيم والسلوك الى الله تعالى ومنه ... ايصال اخبار الله تعالى واوامره ونواهيه ولو جاز الكذب عليه
لكان مناقضا لفائدة اظهار المعجزة والجمع بين جواز الكذب وظهور المعجزة على شخص واحد ممتنع متناقض لو جوزناه
فيستحيل اظهار المعجزة على يد الكاذب وهذا تقرير قوي ولا باس ايضا ان نقول اظهار المعجزة على يد الكاذب
يسد طريق الجزم بصدق الرسول ويبطل فائدة الرسالة واظهار المعجزة وهذا معنى قولهم لو جاز
ظهور المعجزة على يد الكاذب لحصل العجز عن تصديق الرسل وليس بين هذه العبارات تفاوت الا من عدم ملاحظة
المعاني ولا يلتفت الى الفاظ تشعر بالتشنيع مثل لفظ العجز المشعر بالنقصان فان مثل ذلك يعلم وكان
القائل اذا قال ... صدور الكذب عن الله تعالى يلقى بالقبول واذا قيل الله تعالى عاجز عن الاتيان بالكذب استبشع
هذا اللفظ والاسولة التي اوردها المولف في هذا الفصل اما قوله لم لا يجوز نفي اصل العجزين اولى من الاخر
قلنا الاول اولى بدليل ظاهر لان العجز عن تصديق الرسل يوجب تعطيل فائدة الرسالة وذلك يودي الى تفويت
الحكمة التي هي غاية خلقة نوع البشر ولا كذلك العجز عن اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ لا خلل في المعنى وان كان
مستشنعا في اللفظ وقوله في السوال الثاني اذا فرضنا ان الله قادر على اظهار المعجزة على يد الكاذب فمع
هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون اي الامرين ... فان مع هذا الفرض ما ان معنى
قولنا لحصل العجز عن تصديق الرسل هو انه يخرج عن الامكان وذلك محذور ولما بينا انه يفضي الى تعطيل
الرسالة وتفويت غاية الايجاد فيمتنع الاقدار على اظهار المعجزة على يد الكاذب وما سميناه
عبارة انه لا نعني بتصديق الرسل ممكنا بل يصير ممتنعا لكن هذا امتناع قد طرى على الامكان الذاتي
لان الامكان الذاتي حاصل وكان الامكان ... مطلقا واما صار ممتنعا على هذا التقدير فالامتناع
الناشي من تقدير لا يكون امتناعا ذاتيا للشيء بل امتناعا بالغير وشرط المعجز انما هو الامكان الذاتي

فان الامكان الذاتي من حيث هو صحيح لكونه مقدوراً واما خرج عن المقدورية بسبب هذا التقدير وكان هذا التقدير
هو المفضي الى العجز وكان ممتنعاً فسقط السؤال واما قوله ثالثاً وحينئذ نظراً ولا الى آخره قلنا
لا دور في هذا لانا بينا انه من لوازم اظهار المعجز على يد الكاذب امتناع تصديق الرسل وحينئذ ننظر في اللازم
ونجب البحث عن حال اللازم ان كان ممتنعاً نحكم بامتناع الملزوم وهذا طريق من كان مطلوبه امتناع الملزوم
واما البحث عن حال الملزوم بعد اثبات الملازمة فذلك طريق من كان مطلوبه اثبات الملازمة فان التمسك
بالقياس الاستثنائي لا يعدو هذين الطريقين واي دور في ذلك وهو كقوله ذلك لتصحيح الاصل بالفرع قلنا
ليس كذلك بل هو بيان بطلان الاصل بظهور بطلان الفرع لان المقدم وهو اظهار المعجز على يد الكاذب لما صار
اصلاً وتفرع عليه الثاني وهو العجز عن تصديق الرسل ثم ظهر بطلان هذا الفرع وجب الحكم ببطلان ما
صار اصلاً لهذا الباطل اما قوله اذا ما ملنا علمنا ان ذلك غير ممتنع الى آخره قلنا نحن لا ننكر
ان انقلاب العصا حية ممكن في ذاته وانه من حيث هو ممكن في ذاته مقدور لله تعالى لكن الممكن في ذاته قد
ينقلب ممتنعاً بالغير والمقدور يصير محذوراً بسبب ما يعرض له ويلزمه من المفاسد وقوله لا نجيح
الله فعله في شيء من الاوقات وشيء من الجهات ممنوع وهو عين المتنازع اذ عندنا يمتنع فعله على يد الكاذب
في وقت ادعاء الكذب والوصول الكاذب ولم قلت انه لما كان ممكناً لذاته ومقدوراً من حيث هو يكون
ممكناً فعله على يد الكاذب وليس مقدوراً اذ يلزم من ذلك على يد الصادق فان هذا انما النزاع ولا امتناع في
استمرار الامكان الذاتي في الاحوال كلها مع [illegible] بحصول الامتناع الذي بالغير في حال دون
حال اما قوله المعجز يدل على كونه صادقاً في ادعاء الرسالة فقط وعلى صدقه في كل ما يخبر عنه قلنا قد بينا
انه يدل على صدقه في كل ما يخبر عنه لان تجويز الكذب على الوجه مع ظهور المعجز على يده مما يناقض ذلك وعلى هذا
تسقط التطويلات قوله ان العلماء اختلفوا في جواز الصغائر وجواز الكبائر عليهم قلنا اما قبل النبوة فلسنا
نتكلم في ذلك واما بعد النبوة فيما عدا السهو النادر من شيء من افعالهم معصومون عن ذنب منهم قولاً وفعلاً لما
ذكرنا من الحجة قال رحمه الله المسألة الثالثة ذكر فيها تعديل الصحابة الى آخرها اقول
النظام لما كان من مذهبه انه لا يجوز العمل بخبر الواحد بالغ في سد باب العمل به بان طعن في عدالة الصحابة لانهم
رواة الاصل ومنهم يسمع الروايات الناس فاذا لم يصح عدالتهم لا يصح شيء من اخبار الاحاد ضرورة اشتراط
عدالة الرواة في خبر الواحد بخلاف المتواتر فان ذلك لا يشترط فيه عدالة المخبرين واذا ذكر ذلك فاعلم انه يمنع
هذا الجواب الذي ذكره المؤلف وتبين ان هذا غير دافع لاحتجاج النظام وتقريره على هذا الدليل بان
يقول لا يجوز العمل باخبار الاحاد لان رواية الاحاد ان تعذر لم يحصل المطلوب وان تحقق تعذر [illegible] طعن الصحابة

بعضهم في بعض وذلك يوجب القدح فيهم وهم رواة الاصول للاخبار والقدح فيهم يوجب القدح في ثبوت الخبر
وعلى التقديرين لا يجوز العمل به فليس بان اذا كان النظام هو المستدل بما ذكر [illegible] فليعارض بما ذكره المؤلف
فلم لا يقع جواباً عنه ولسنا الا نقع جواباً عنه والتحقيق فيه ان اعلى ما يتوقف عليه جواز العمل بخبر الواحد اثبات
عدالة الرواة حتى يحصل الظن بصدقهم وثبوت الخبر وان ذلك القدر من الظن يجوز بناء الحكم الشرعي في حق
الكافة عليه وفي هذا يلوح بطريقين احدهما الطعن في الرواة حتى لا يثبت عدالتهم وثانيهما ان ذلك
القدر من الظن لا يصلح ان يكون مبنى الحكم على الكافة والنظام يحصل غرضه بواحد من هذين الطريقين فمنع
ترديده في ان ذلك القدر من الظن هل يكفي في جواز العمل ام لا فان لم يكن امتنع العمل برواية الاحاد وان كفى
كان فقد صحت رواية المطاعن ويلزم من ذلك الطعن في رواة اصل هذه الاخبار فلا يجوز العمل بها واما ما يعارض فهو
لا يفيد اصلاً لانه ما هو يحتاج الى اثبات عدالة الرواة واثبات جواز العمل بالظن الحاصل من رواية
العدل لعله لم يصح ان يكون جواباً والمعتمد في دفع هذه الشبهة ان نقول طعن بعض الناس في بعض يقع
على وجهين احدهما في الاحكام الاجتهادية وما يشبهها في مورد كل منها في امور واضح جلية اما اذا منعنا
ظاهراً واما صادقاً محققاً اما القسم الاول فلا يلزم من ذلك قدح لا في القادح ولا في المقدوح لان
كل واحد قد اجتهد واصلحاً فيما ادى اليه اجتهاده فكل واحد يزعم بانه هو المصيب وصاحبه مخطئ مثل
هذا لا يوجب الطعن ولا يسقط العدالة واما القسم الثاني فذلك لا يوجب القدح فيهما جميعاً بل في احدهما
اما القادح ان كان كاذباً او المقدوح فيه ان كان صادقاً ولما كان في الامور الواضحة يتميز المحق عن المبطل لا عن تعنت
هذا ولكن ما جرى بين الصحابة من التنافس انما جرى في الاحكام الاجتهادية ثم لو وجد ربما فتنتهم في القسم الثاني
في قليل من الاحوال وقليل منهم فهو لا يوجب سد باب رواية العدل لظهور المحق والمبطل في الشيء الذي وقع فيه
التنافس وقد ظهر [illegible] في الفضيلة وامتاز الفاضل عن المفضول فلا ينبغي شك في عدالة الفاضل قال
رحمه الله القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقاً او كذباً الى آخره اقول اولاً لا نسلم
انه او [illegible] قوله تعذر حمل الفعل على حقيقته قلنا مسلم وانما يحمل على ما ذكره من المجاز لو تعين محملاً
وهاهنا محمل آخر وذلك من وجهين الاول هو ان الترجي يستلزم الانقسام في ان ذلك الشيء الموجب
قد يحصل وقد لا يحصل مع امكان الحصول واذا كان ذلك في حق [illegible] في حقهم يحصل لبعضهم
ولا يحصل لبعضهم واذا كان هذا المعنى من لوازم الترجي ظاهراً جاز الحمل عليه فان يحصل للذين يفهمون
انذار الفقيه ولا يحصل للذين لا يفهمون وهذا حاصل في حق الامة بالنسبة الى انذار النبي صلى الله عليه
وسلم الثاني هو قريب الى حصول الحصول فان الولد يصح ولله ويأمر عمله بنصحه وهو يرجو منه قبول

السمع لم لا يجوز لحصول القبول دفعة ولكن يجوز تقرير الحصول به على طول الزمان وتكرر النصح يحصل القبول حتى ما قلنا
انه يحمل على الطلب الملتزم على الطلب الجازم ممنوع ولا يمكن اثبات حمله على الطلب الجازم الا بتنزيل خطاب مقتضى
بالكلية سلمنا حمله على الوجوب لكن لم قلتم ان هذا الخطاب للجميع بقول طائفة لا يعتد قولهم العلم فان قول الطائفة اذا
انضمت اليه القرائن يفيد ذلك لذلك علم قلنا ان انذار الفقيه الذي يفقه في البلاد وعاد اليهم يحتمل
عن مثل هذه القرينة فانه يبنيه على البرهان الذي يوجب تصديق قوله او يعلمه البرهان ويفهمه وكل
ذلك غير مفيد للعلم قال رحمه الله المسلك الثاني الى اخره اقول لا يجوز ان يكون
دال احد من صيغتي الوصل والفصل سببا للبيت ولكل احد السببين معنى غير المعنى الاخر ثم اذا زال احد
السببين بقي الاخر ويكون كل واحد منهما سببا مستقلا وهذا كالحل الملكي الذي له ولد مسلم واخ نصراني
فالاخ ممنوع من الارث والحالة هذه بسببين احدهما اختلاف الدين والاخر حجب الولد له وكل واحد
السببين مستقل بالمنع وانه لو زال احدهما بقي المنع بالسبب الاخر اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال
نحن فيه سبق بلوغ المخبرين الى حد التواتر او اقتران قرينة باخبارهم يحصل العلم بمجموع الخبر والقرينة ومن جملة
القرائن عدالة الرواة فانه اذا اخبر جماعة من العدول اتى العدد الذي يحصل العلم القطعي بقولهم بخلاف ما اذا لم
كانوا فسقة وان الامر بالسبب يقبلونها فانه تعالى نبه على هذا السبب لتعلم المجتهد السببين
حتى اذا زال احدهما بقي الاخر نعلم بان السبب واحد واذا كان كذلك فلا مساواة بينهما في الاضافة لان وجوب
السبب المضاف الى وصف الراوي والمنبئ عن وجوب السبب المضاف الى فسق الراوي والامر بالسبب امر ابالرد
بل السبب نوع من الاحتياط والاستظهار والتوقف الى حد ذلك الحلف فالسبب المامور به عند مجي الفاسق عين المامور
به عند مجي الواحد وهذا الخلاف ما اورده من المثال بتعليل علم صدور الاهانة بالموت وبعدم حضور الدواة
والعلم فان المعلول هناك شي واحد بالتشخص مع تعليله بامرين ليس بينهما التعليل في المصنف وعدم العلة
السابقة معرفات ويجوز تعليل الحكم الواحد بعلل شتى قال رحمه الله المسلك الثالث انه المسولين الى
اخره اقول الرسول صلى الله عليه وسلم الى العامل وان كان واحدا او لم يبلغ حد التواتر لكن قرائن الاحوال
كانت عند العامل انه مبعوث من النبي صلى الله عليه وسلم وانه لا يمكن ان يضع الشرع بسهم من اختراع نفسه عن ان
بعثه النبي صلى الله عليه وسلم وهذا امر الخبر الذي اقترنت به القرائن ولا نزاع فيه قال رحمه الله المسلك الرابع
الى اخره اقول ان ادعى ان الصحابة باسرهم كانوا حاضرين يوم السقيفة فممنوع لان العامل
وعلمائهم هنا لم يحضروها من اهل الحل والعقد وهذا سوى من كان غائبا عن المدينة في العمال والمدن
والقرى والرسل الذين بعثهم النبي صلى الله عليه وسلم الى البلاد والقبائل وان ادعى حضور البعض فمسلم ولكن لا

يلزم من عدم انكار الحاضرين عدم انكار الكل والاجماع لا يحصل باتفاق البعض فان قلت كالم ينكر الحاضرون فكذلك
الغياب لم يوجد منهم انكار فانهم لو انكروا لاشتهر فيحصل الاتفاق قلت الانكار على مشهور وعدم انكار الغياب
يجوز ان يقال لو عمهم انهم انما علموا بالخبر الذي هو مقطوع به عند الحاضرين ثم نقول لا نسلم انهم عملوا بخبر لم يقطع بصحته
عندهم بل من الجائز انهم قطعوا بصحته ثم تواضعوا على العمل بجواز ان كل من حضر هناك قد سمع من النبي صلى الله عليه وسلم لكن اشتغل
خاطرهم بموت الرسول صلى الله عليه وسلم والاضطراب الذي وقع لهم ذهلوا عنه اولا ثم ان الحاضرين حين رووا بان ذلك
لم يكذب فيما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم او انضم اليه في الرواية من الحاضرين عن حضر ثم حصل للحاضرين بامتناع
اجتماعهم على الكذب وعلى هذا لا يكون الحكم الذي حكموا به حكما بخبر لم يقطعوا بصحته بل بخبر مقطوع بصحته فقوله
هذا الحديث مخصص لعموم قوله تعالى اطيعوا الله الاية قلت الاية لا احتمال فيها بالنسبة الى لفظة اسم
والرسول لكن بالنسبة الى اولي الامر محتمل لجملة لمن ان الائمة من قريش وعلى هذا يكون اولي الامر لا مخصصا فلم قال
قوله واولي الامر عام في كل المؤمنين وقوله الائمة من قريش خص كونهم في طائفة من المؤمنين فكان مخصصا قلت لم قلتم ان
للتخصيص معنى الى ان يكون ولو اولي الامر بعض المؤمنين وهذا هو الاحتمال الذي ذكرناه ثم خصص في طائفة وقبله
بيان قال رحمه الله السادس لا ان المامور لا يدعي التواتر الى اخره اقول السؤال الاول
ان يقال لم قلتم ان علمهم بالحديث الذي روي خصص به كان بخبر لم يقطع بصحته لاحتمال ان الراوي لما روى الحديث
جزم بعضهم بصدقه وبعضهم بقطع القرينة اقترنت بالرواية ومن بعض الوقائع حصل التعدد في الرواة وقوة
العدالة عند الثاني بحيث امتنع اجتماعهم على الكذب وهذا سؤال شامل لجميع القضايا وسؤال اخر على المقام الثاني
وهو انهم لو عملوا لا لاجل هذه الاخبار لاظهروه قلنا لم قلتم انه يمكن الاظهار لجواز ان يقال اقترنت
بالاخبار قرائن حالية او حسية لهم العلم ولم يمكن تلك القرائن مما يمكن تعيينهما لم يكن حاضرا وسؤال
اخر وهذا الذي اورده انه نقل عن اكثرهم رد خبر الواحد الى غير ما قررته وما ذكره في الجواب مولد للسؤال
فان تلك الشرائط المخصوصة عندنا هي انما الجزم بصدق الراوي لقوة عدالته في زعم السامع او امتناع
عدد الرواة بحيث يحيل السامع اجتماعهم على الكذب او اقتران قرينة بالرواية يوجب العلم او تذكر
السامع سماعه من النبي صلى الله عليه وسلم واما الجواب الثاني فنقول لا نسلم ان قبولهم لخبر الاثنين
والثلاثة قبول الخبر لم يقطعوا بصحته بل نقول ردهم عند رواية الواحد انما كان لكونه مظنونا لم يبلغ درجة
القطع قال رحمه الله المسلك الخامس القياس الى اخره اقول الرسول مفتي واحد والاجوبة
عن الاية قوله العرف ملغى بتوطئة اصل الفتوى قلنا ذلك امر للمجتهد لا للعامي ولا نسلم جواز اصل
اصل الفتوى امر باتباع امر ظني لكل واحد في نفسه يمكن تعلله اذا استغنى عنه في زمان اخر

قوله لا صرورة الى الشهادة والفتوى لان الرجوع الى البراءة الاصلية فلنا الطن لقوله النبي والاسامة ثم آ
على اصل بل هذا المتبوع للمجتهد فالمجتهد هو الذي الخبر المشتمل بالاثبات او النفي ولا يمكن توقفه لكن على عدد اهل
التواتر لانه قد لا يوجد قال رحمه الله المسلك الثاني دليل العقل الى اخره اقول اذا فرضنا هذا
الكلام في الخبر الذي نقل الينا احادا فنقول لا نسلم انه يحصل ظن انه ورد الامر بخبر العدل بالنظر الى البيان
امتنع حصوله لانه يعارضه انه لو صح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لنقل الينا متواترا لان الاسلام لم يزل فيه الا
المراد بادعو عدد المسلم للاحاد في اللزوم و نعم عمهم للنقل بخلاف زمان الصحابة سلمنا انه حصل ظن انا لو
تركناه لصرنا مستحقين للعقاب لكن لا نسلم ان العمل الا اذا علمنا به لا يصير مستحقا للعقاب فانه اذا حصل
الظن بان الطرفين لا يكون العمل اولى من الترك فلم قلت انه ليس كذلك ثم نقول النظر الى العمومات للتكليف
لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار ولو نهى تاتينه المنن وقطعا يوجب ظن
ترك العمل بالخبر والعمل به يوجب استحقاق العقاب قال رحمه الله يجوز نقل الخبر بالمعنى الى
اخره اقول هذه المسئلة مختلف وصفها الا انه شاع فقد يكون من النبي صلى الله عليه وسلم وقد يكون عنه
من الوسائط والسامع قد يكون عالما عارفا وقد لا يكون وايضا فان رواية الراوي قد يكون للعوام على سبيل الافتاء
والتعليم وقد يكون للعلماء والمجتهدين ليستنبطوا منها الاحكام وما اختلاف هذه الاوضاع يختلف احكام هذه
المسئلة فان السامع اذا لم يكن عالما وسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم واراد ان يرويه للمجتهد لا يجوز له ابدال
اللفظ لانه لا وقوف له على ذلك لانه الالفاظ واختلاف وجوه تراكيبها واما اذا سمع العالم من النبي صلى
الله عليه وسلم وذكره للعامي على سبيل الافتاء والتعليم فله ان يشرح ذلك على اي وجه قدر على تفهيمه وانما ذكر
ذكر العالم الاخر فروى فيه خلاف والاولى ان لا يبدل اللفظ اذ الناس يختلفون في فهم المعاني وادراك
غوامضها فربما يقدر الثاني على استنباط معنى منه لم يسبق الى فهم الاول وبالجملة فكل ما كان ذلك على سبيل
الفتيا وتفهيم العوام وتعليم العجم جاز شرحه وتبديل اللفظ اذ لا يجب اطلاع المستفتي على دليل
الحكم ووجه دلالته بل هو تابع لاجتهاد المفتي وكذا عرفت هذا فلينظر فيما ذكره من الشروط اما الشرط
الاول فنقول هذا انما يتاتى فيما يرويه العالم للمتعلم منه والمستفتي منه لانه ان لم يكن الراوي
عالما يلزم ان ينجر بغير فاسد عن الاصل ولو كان مع عالم ومجتهد امكن ان يستنبط هو المعنى الذي
الاول لا يستنبطه الاول ولا يجوز له تقليد الاول بل الواجب عليه العمل بما فهم المجتهد اليه واما الشرط
الثاني والثالث فالذي منعهما ما ذكرت في الشرط الاول واما الاحتجاج بالوجه الاول لسوء ذلك
الكثير بان الصحابة الذين لازموا مجلس النبي صلى الله عليه وسلم كانوا علماء يقتدى بهم حال ما غلبوا عنهم لما بدلوا

لفظا بلفظ اقرب الى فهم المستفتي واما اذا اجتمع المجتهدون والاكابر فلا نسلم انهم بدلوا اللفظ الرسول عليه السلام
مثل هذا الا ان يكون عن بعضهم ذلك في مجالس متعددة بعبارات مختلفة واما الوجه الثاني فنقول تعليم من
لا يعرف العربية لا يتصور الا بالشرح والتبديل في تعليمه نفع ضروري واما الثالث فنقول بوجه الحديث
هو خطاب مع العلماء المصيبين المعاني بالعبارات الى من يقتدى بهم ويستفتي منهم ونحن نقول بجواز تبديل اللفظ
في مثل الصورة واما الرابع فنقول ان الصحابة كانوا من البراءة عن الغفلة والكسل والذكاء على حد ما لا يكون
وصوحب الامة واو ساط الناس واللغة لغتهم فلا يعجز احدهم عن حفظ لفظ اذا شرذ عليه بسكل اللفم من غير
حاجة الى تكرار وضبط بالكتابة فما ظنك بالاحاديث القصار مع شدة اهتمامهم بضبط ما سمعوه من النبي
صلى الله عليه وسلم واذا تاملت وجوه الاحتجاج وقوتها وجدت الجواب ضعيفا وان قوله عليه الصلاة والسلام
فوعاها حث على حفظ تلك الالفاظ بعينها لان الوعي ينصرف الى هذا المعنى ليشمل ان السامع من اداء اللفظ
كما سمع وقوله عليه السلام ورب حامل فقه الى من هو افقه منه يشير الى الحكمة التي لاجلها حث على الوعي واداء اللفظ
كما سمع وذلك انه اذا كان يروي لمن هو اعلم او افقه ليستنبط منه المعنى كان الواجب ان ينقله باللفظ الذي سمع ويفهم
هذا انه لا يجب على الاعلم اذا افتى او علم من هو دونه في الفقه ان ينقل اللفظ بعينه قوله مراده يحكم المعنى
فانه يوصف بانه ادى كما سمع فلنا هذا الممنوع بحال نقل اما اداه كما سمع بل عبر العبارة قال رحمه الله
فرع الى اخره اقول ان صح ما ذكره كان من مانع التابعي فشرط في الحديث الذي يلزم اعتباره اما اسناد
العدل الى العدل والذي لا يسند بعينه فنقول يكون مشهورا عند اهل العلم في لسنتهم وفتاويهم ومدا وله بين
الصحابة او علم حال الراوي بانه لا يسقط الا عن العدل واذا وجد هذه الشرائط مع قرب ما بينهما من عصر الرسول
الله صلى الله عليه وسلم وانه لم يحدث فيما بين ذلك حاله سعة الاراء ولا اشتهر وضع الاحاديث ولو شاهد
زماننا لما قبل غير المتواتر والمستفيض ثم نقول ما مثل به من ذهب الى قبول المرسل مطلقا من النص والاجماع
والقياس ضعيف لانا بينا فيما نقله ان ابدال الطائفة لعومهم انما هو في التعليم والافتاء والعالم يعلم الجاهل
ويعلمه ولا يروي له الاخبار ولا عموم في لفظ الاسناد حتى يندرج فيه المراسيل وقوله ان حاكم فاسق الا انه
يقتضي توقف قبول الرواية على العلم بعدالة الراوي وذلك لا يتحقق في المرسل لان الجائي بالنبا هل الرواة
فما لم يعلم عدالة الكل لم يعلم عدالة الجائي بالنبا فلا يجوز القبول قال رحمه الله خبر الواحد
اذا عارض القياس الى اخره اقول تعميم بحسن تخصيص يجمع بينهما قلنا هذا الجواب ليس
جمعا بمعنى ان يكون عاملا بموجب كل واحد منهما من غير ترجيح لاحدهما على الاخر بل هو ترجيح للخبر على
القياس لان معنى القياس ان لا يدخله التخصيص فاذا خصصه بالخبر فقد رجح الخبر عليه قوله في الفم

كان والذكاه

الثاني ان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس جائز فههنا اولى قلنا تخصيص عموم الكتاب لا يجوز بكل قياس حتى لو كان اصل القياس علم اخر مثله لا نعلم على هذا القياس على العام فلذا ههنا لو كان اصل القياس خبر الواحد لا يجوز تخصيص هذا الخبر بذلك القياس على الاطلاق انما قوله القياس يستدعي امورا ثلثة قلنا واما اخر وهو انتفاء المانع في الفرع ولا يتصور ان يكون هذه المقدمة قطعية لان غايته علم العلم بالمانع لكن لا يلزم من عدم العلم به العلم بعدمه ولئن قال اذا قطعنا بان الحكم في الاصل معلل بعلة العلة ثم قطعنا بحصولها في الفرع فكنا نعلم علة قطعية مستلزمة للحكم ممتنع تخلف المعلول عنه قلنا لا يلزم من جزمنا بان الحكم معلل بهذا مع جزمنا بوجود ذلك الامر في صورة ان يقتضي ذلك الامر مستلزما للحكم بحيث يمتنع تخلف الحكم عنه اذ لا يعلم مثل هذا الاستلزام بالجزمين الاولين وايضا قوله وان كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدما على القياس ونعني به ان هذه المقدمات تكون ظنية لا يستقيم على الاطلاق وقوله كلما كان الظن اقل كان بالاعتبار اولى قلنا الخبر الذي يصل الينا بالاحاد يتوقف على الظن اكثر الذي يتوقف عليه القياس فلا يصح اطلاق القول فيه فقوله يفتقر ثبوته وهو ان يكون دليل ثبوته في الاصل قطعيا الى اخره قلنا الا في ما اعتبر في زماننا مع قرب العهد بعصر الصحابة في الرواية تلك الشروط المذكورة فقوي ظن ثبوت الخبر وقرب العلم وقلت المقدمات الظنية لا جرم رجح على القياس واما في زماننا المستمر الى العدول حتى يتصل الا يكون مثل المتصل في زمانه لانه يتوقف على ظنون اكثر على ان هذا الظن معارض بما ذكرنا من معنى الحال انه لو صح لكان متواترا او مستفيضا في زماننا وحيث لم يكن دل ذلك على عدم الثبوت وفي زمان الشافعي فربما اتصل بالاسناد الى عدالتهم فلم يتوقف على اكثر الظنون ولم يوجد ما ذكرنا من المعارض في زمانه وايضا كان العدول الذين يتصل بهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم هم الصحابة والتابعين واي نسبة للظن الحاصل بقول غيرهم الى ما يحصل بقولهم فهذه فروق ظاهرة بين ما ساد زمانه وبالاحتجاج المذكور يختص لما فيه بالحديث المنقول في ذلك الزمان على الوجه الذي نقل اما على الوجه الاول وهو عمر رضي الله عنه ترك اجتهاده بخبر الواحد فما ذكرنا من المعنى ظاهر فيه لانه انما كان يسمع تلك الاخبار من الصحابة وهم يسندونها الى الرسول عليه السلام من غير واسطة وربما اقترن به قرائن توجب القطع بصحته ولذلك الوجه الثاني وهو قضية معاذ فان معاذا اخر العمل بالقياس عن العمل بالخبر الذي سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعه ممن سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مع القرائن التي توجب العلم بالصحة وامتناع الكذب وذلك اقوى في التواتر والوجه الثالث يحمل بالخبر يتوقف على ثلاث مقدمات والقياس يتوقف على خمس مقدمات فان الخبر الذي ينقل الينا بالاحاد يتوقف ثبوته على مقدمات اكثر ظنية

وفي رواية الموسطين فلكن يحصل لكل واحد ذلك مقدمة واحدة ظنية وهذا الخلاف عصر الصحابة والتابعين على ما بيناه من الفرق اذا عرفت هذا فنقول الحديث يصل الى زماننا ان كان من القسم الذي وجد فيه الشروط المذكورة وعارض قياس فان كان القياس مساويا للخبر او اعم رجح على القياس وخصص به القياس وان كان القياس احض وكان ظني المقدمات صار مخصصا للخبر واما ان كان الخبر مرسلا في زماننا ولم يوجد هناك استفاضة ولا شهرة في تابعي ولا في من يقبل قوله فصلاحه ان يعارضه القياس واما اذا اسند الى العدول حتى اتصل فينظر الى القياس فان كان اصله مثل هذا الخبر فكلام على القياس واما ان كان اصله متواترا او مستفيضا او كانت مقدماته ظنية قدم على هذا الخبر واكثر هذه المقدمات اخفى بصار الى الاجتهاد ونرجح به قال رحمه الله الكلام في القياس المسئلة الاولى في حد القياس الى اخره اقول نقدم مقدمة وهي ان القياس الذي نبحث عنه الان عكلام هو ما يدل عليه لفظ القياس لغة من غير زيادة ولا تغيير فان ذلك عبارة عن التسوية بين الشيئين اي شيء كان ولا ما سمي قياسا في اصطلاح المتكلمين وطائفة اخرى من اصحاب المنطق بل البحث ههنا يقع عما هو قياس في اصطلاح الفقهاء الجاري في الاحكام الشرعية واذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما الوجه الاول فعيروا رد لان حمل المعلوم على المعلوم اعم من اثبات حكم مثل الاخر له ولهذا يصح ان يقال اتريد هذا المعنى ام معنى اخر بل هذا كالجنس وكانه يقول تسوية بين معلومين وهذا اعم من التسوية بينهما في حكم شرعي او حكم عقلي او صفة محسوسة او غير محسوسة او في عدم هذه الاشياء فهو مثل الحمل الذي ذكره مكان الجنس هذا المعنى العام فسقط عنه ما ذكره من السؤال فان من ذكر في حد الفرس انه حيوان صاهل لا يرد عليه قول القائل ماذا تريد بالحيوان ان اردت به الفرس او الصاهل فقولك بعده صاهل لا يكون تكرارا وان اردت به غير ذلك فلا يصح لان ماهية الفرس انما تتم بهذا فهذا السؤال غير وارد وورده يبطل جميع الحدود ولذلك ما اورده على هذا الفصل وكان مدفوعا والثاني ايضا مدفوع لان قوله وفعل غيره في اثبات الحكم في الفرع او فيهما ليس المراد منه حقيقة الاثبات لان الحكم حيث يكون ثابتا يكون قديما ويستحيل اثباته بل المراد اثبات العلم او الظن بالحكم وقد اعترف المولف بهذا واذا كان الامر كذلك فالمجتهد وان كان عالما بثبوت الحكم في الاصل لكنه لم يكن عالما بثبوت الحكم في الفرع واذا لم يكن عالما بثبوت الحكم فيهما ولذلك طرف النفي وبذلك انما يحصل بالقياس فعلمه بهذا المجموع انما حصل بالقياس وعلمه باستواء الصور في الحكم او نفيه انما هو حاصل بالقياس على قولنا الملك سوى بين هذين الشخصين في المعنى يصدق بانه مال يعطي كل واحد منهما مثل ما اعطى الاخر وتارة بان يعطي احدهما اذا كان فقيرا مثل ما للاخر اذا كان غنيا وقال قلبي رحمه الله لما كان حكم الاصل معلوما وثابتا ولم يكن ذلك مستفادا من القياس فهلا اقتصر على اثبات الحكم الاخر لهما

وهو الفرع حتى لا يقع الابهام قلنا انه يعود لتحقيق التسوية الداخل في حد القياس فانه اذا اجتمع بينهما في
العلم والظن كان داخلا في تحقق التسوية بهما اذا افرد ولان القياس قد يتحقق حيث لا يكون حكم احدهما
معلوما الا بالنفي ولا بالاثبات ففي هذه الصورة يكون العلم او الظن بثبوت الحكم لهما او نفيه عنهما يحصل
دفعة بالقياس فلا جرم ان المجتهد يكفيه التسوية بين الصورتين في الحكم ادعى عدم الحكم وان لم يعلم بعد ثبوت
الحكم في شيء منهما ولا نفيه بل علم باجتهاده تساوي الصورتين فيما يطلع عليه لذلك الحكم ومناطا وفي
سائر الاوصاف فهو يلتزم بان يحكم بانه ان ثبت الحكم في احدهما لا بد وان يثبت في الاخر وان انتفى عن احدهما
لا بد وان ينتفي عن الاخر واما الوجه الثالث فمدفوع فان قياس الغائب على الشاهد يسمى قياسا
عند المتكلمين ومسلا عند طائفة اخرى ولا يسمى قياسا في اصطلاح الفقهاء واما الوجه الرابع فمدفوع لان
المذكور في حد القياس ليس غير الامر الجامع اما قوله بعد ذلك من صفة او حكم او نفي صفة او نفي حكم انما ذكره
شرحا للامر لان لفظ الامر لما كان عاما شديد العموم يتناول كل شيء سواء كان صفة محسوسة او معقولة
او شرعية او غير ذلك احتاج الى تفسيره لذلك ففسر الامر الجامع باظهر هذه الامور لئلا يندرج في حد
القياس ما ليس منه واما الوجه الخامس فمدفوع لان ذكره او هنا للايضاح وتعيين المراد من لفظ الامر
لا للابهام ومعناه ان الامر الجامع المذكور في الحد هو القدر المشترك بين هذه الامور فهذا من باب الاجمال
لانه يوجب الابهام واما الوجه السادس فمدفوع لان القياس الفاسد يندرج فيما ذكره لان المجتهد
اذا جمع بين الصورتين بحكم او نفيه مع وجود الفارق او وجود دليل يبطل صلاحية ذلك الامر الجامع لان
يكون مناط الحكم كان هذا القياس فاسدا وهو مندرج في الحد واما قوله اعتبر في الحد حصول الجامع
ومتى اعتبر الجامع كان القياس صحيحا قلنا هذا ممنوع لانه ليس المراد منه تعيين المجتهد فيه الجامع ومع ذلك
يكون القياس فاسدا لما ذكرنا من وجود الفارق وعدم صلاحيته للجمع ثم ما ذكرتم يلزم منه ان يكون
القياس الفاسد لا يكون الا ما لم يعتبر فيه الجامع وهذا باطل لانه لم يعتبر فيه الجامع فليس من القياس المصطلح
عليه قلتم قال هذا الحاد اعتبر الجامع في تعريف الامر ومتى حصل الجامع في نفس الامر صح القياس فكان
الواجب ان يعتبر زعم القائس المجتهد فانه قد يزعم الجامع ولا يكون فيكون القياس فاسدا قلنا لا نسلم
انه متى حصل الجامع في نفس الامر صح القياس لجواز ان يحصل مع وجود الفرق ومع كون ذلك الجامع منقوضا
بصورة ليس ثم ايضا انه اذا لم يوجد الوصف الذي جعله موجودا في الاصل وفي الفرع جميعا او في احدهما او
كان الوصف وصفا امتنع تعليل الحكم الشرعي به باتفاق الامة فهذا انما يخرجه عن ان يكون قياسا اصلا
وان كان الوصف موجودا في الصورتين وكان مما يمكن تعليل الاحكام به لكنه لم يصلح ان يكون علة لذلك

الاحتمال

حاصة او لم يصلح لكن وجد في الاصل ما يرجح علية العلة او وجد في الفرع ما يمنع من ترتب الحكم عليه ففي جميع
هذا الحد المقياس عن كونه قياسا مصطلحا عليه بين الفقهاء لكن لا يكون قياسا صحيحا بل فاسدا واظهر
ان تعريف القاضي صحيح والاولى ان لا يتعرض لكون الجامع في ظن المجتهد بل لا بد من الجامع في نفس الامر
واما كونه حاليا او كونه علة وعلم الفروق وعدم المانع فذلك الى ظن المجتهد فنقول انه لا بد في الحد
للقياس الصحيح ولا فرق بين ما لا يكون قياسا اصلا وبين ما يكون قياسا فاسدا وما ذكره الامام في حد
القياس وهو اثبات حكم معلوم الى اخره لا يندرج فيه غير القياس الصحيح ثم نقول او يبدل لفظ الحمل
بالتسوية بين معلومين احدهما اصلا كان اولى لان لفظ الحمل بالتسوية حقيقته مستعارة هنا ومجازا غير معلوم
في الاصطلاح وفي اصطلاح المتكلمين مستعمل في مثل قولك الانسان محمول على زيد والضاحك محمول على
الانسان فالاولى ما نورده انه احترز بلفظ المعلوم عن لفظ الشيء لكن فان المسألة التي اختلف فيها
في ان المعدوم هل هو شيء ام لا ان المعدوم الذي علم وجوده له ماهية متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود
والوجود والعدم يعرضان لتلك الماهية وليس معناه ان المعدوم هل يسمى باسم الشيء ام لا وورد ذلك في كتاب
الله ليس قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الى غير ذلك وايضا فقال للقاضي يسعه ان يقال الشيء
اما ان يكون موجودا او لا يكون فيه اعتراف بان المعدوم يندرج تحت لفظ الشيء وايضا يصح ان يقال الشيء اما ان يكون
معلوما او مجهولا ولا يصح ان يقال المعلوم اما ان يكون شيئا او لا يكون وذلك يدل على ان الشيء اعم من المعلوم والمجهول
جميعها لضرورة يكون اعم من الموجود فيندرج فيه المعدوم وايضا قوله في علم الحكم واما عدم الحكم فلا يستدعي ذلك
بل عدم الحكم يستدعي عدم العلة وان قال اردت بالعلة اما العلة او عدمها فهذا ضار لحد ما ادرجه القاضي من وجوب
صفة او نفيها فيؤدي ذلك الى ما اورده على ذلك الحد والاولى ان يقال في حده انه التسوية بين معلوم يتعدى بمعنى احدهما
من الحكم او عدمه الى الاخر بامر جامع يعتقده المجتهد مناطا لما يعدى به فقولنا التسوية جنس عام لان التسوية بين
الشيئين قد يكون في ذاتيهما وقد يكون في صفاتهما وقد يكون في الاحكام الشرعية وقد يكون في الاحكام العقلية
وقولنا بين معلومين يتناول ما كان متصورا فقط ولم يقع بعد في الخارج لو وقع التصديق به ولو انتفى عن احدهما فنفيه
معدا به الى الاخر وما لم يعلم بعد ثبوت حكم في شيء منهما لكن علم التساوي بينهما بحيث لو ثبت الحكم في احدهما لثبت في
الاخر ولو انتفى عن احدهما انتفى عن الاخر وعنينا بالتعدية حصول علم او ظن او اعتقاد بان حكم احدهما مثل حكم الاخر
في ثبوت هذا الحكم او نفيه وانما قلنا ثبوت حكم او نفيه ليندرج فيه قياس الثبوت على الثبوت وقياس
العدم على العدم وقولنا بامر جامع يعني به انه لا بد من اعتقاد او الظن بالتسوية انما يحصل له بناء على ذلك
الامر الجامع وبناء على اعتقاده في ذلك الامر الجامع انه مناط لذلك الحكم فان مناط الشيء ما نيط به الشيء وتعلق في ذلك

وكذلك اعم من العلة بل ما يكون ملزوما له قال رحمه الله المسألة الثانية في الاصل والفرع الى اخره
اقول للسائل ان يقول لما قلتم ان قول الفقهاء ضعيف قوله انه لو لم يوجد في ذلك الحكم
وهو حرمة الربا لم يمكن تعريف حرمة الربا في الذرة عليه قلنا هذا ممنوع لان الفقيه اذا تأمل حال
البر والذرة قبل ورود النص بتحريم الربا في شيء منهما ووجدهما مشتركين في كونهما مطعومين وانهما مما
يتوقف النفس عليهما وان شرع بعضهما ببعض متفاضلا لا يخلو عن مفسدة فتلك المفسدة اكثر
لربا الفضل يجب حرمة ربا الفضل فيهما وان لم يكن يحرمه ولا الحكم فيهما اذ لا فرق بينهما في هذا المعنى
فبما سبق قدم جعل العلم بالحرمة قبل العلم بثبوت الحكم في احدهما وكل واحد منهما كان اصلا من وجه وفرعا
من وجه يجب التعريف للحكم او يعم فيهما فقد يعقل وجدان النص على احد من الصورتين صالح لان يكون
اصلا وبعد وجدان النص يتعين الصورة المنصوصة اصلا لان عليه بشمول هذا الحكم المعين اما ثانيا
من حكم هذه الصورة بعينها فسميناها اصلا بهذا الاعتبار وايضا فقوله لو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى
ولم يوجد في البر لم يمكن تعريف حرمة الربا في الذرة عليه ممنوع لان الشرع لو ورد بحرمة الربا في الجابر
لا يمكن تعريف حرمة الربا في الذرة عليه بعد الاشتراك في مناط الحكم وايضا قوله لو قول المتكلمين ضعيفا
ممنوع قوله لو علمنا حرمة الربا في البر بالضرورة او بدليل العقل لامكننا تعريف حكم الذرة عليه ممنوع
او نقول يعنى به انا نعلم بالضرورة او بدليل العقل ان الشرع حكم بحرمة الربا او يعنى به انا نعلم
بالضرورة او بدليل العقل ان غير الشارع حكم بحرمة الربا في البر فان عنيتم به الاول فلا نسلم ذلك هو عين النص
لان حكم الشرع هو نصه وخاصة عند المؤلف لانه حد الحكم الشرعي بخطاب الشارع فكيف يتصور حكم
الشرع بحرمة الربا من غير خطابه وكيف يتصور خطابه من غير نصه عليه قال يعنى بالنص الالفاظ
المسموعة لا الخطاب بالعلم قلنا ولعل المتكلم الذي جعل اصل القياس النص يريد به الخطاب
القديم ولا يرد ما ذكرتم من الاعتراض وان عنيتم به الثاني فلا يصح ان يكون اصلا للقياس لان حكم
غير الشارع لا يفرع عليه اذ لا يجب اتباعه في الحكم على انا نقول على مذهب المؤلف وتعريفه الحكم
هو الخطاب والخطاب هو النص واذا كان الامر كذلك فكيف اختار ان يكون الحكم اصلا للقياس واما
النص فلا يجوز ان يكون اصلا للقياس مع هذا لا يكون الشافعي على ان يكون احدهما اصلا والاخر
فرعا هو بالقياس الى اعلامنا وتنبيهنا على الحكم واما عند الشارع في نفس الامر فالحكم فيهما على
السواء لا نعلم بحكم احدهما على الاخر لما عرفت عليك ان الشارع عرفنا الحكم في احدى الصورتين
بالخطاب والمشافهة وعرفنا في الصورة الاخرى بان الهمنا الاستنباط للعلة فجعلنا الصورة

الاولى اصلا والثانية فرعا قال رحمه الله المسألة الثالثة اذا افتقرنا الى اخره اقول الاستفسار
ههنا في موضعين احدهما ان يقول ماذا تريد بالجواز العقلي فانه اما ان يعني به قيام الدليل العقلي على جواز التعبد به
او يريد به ان جواز التعبد به معلوم بالبديهة او يقول علمنا انه لم يقم دليل عقلي على المنع او يقول لا اعلم دليلا
عقليا يمنع منه فان اراد به الاول فلا بد من بيان ذلك الدليل واظهاره وان اراد به الثاني فليس الامر كذلك اذ
ذلك مختلف فيه بين اهل العلم لا يمكن ادعاء الضرورة والبديهة لا في طرف الجواز ولا في طرف النفي وان
اراد به الثالث فلا بد ايضا من اظهار ذلك الدليل وان اراد به الرابع رجع حاصله الى الامكان الذهني وهو
ان الذهن متردد فيه لم يظهر له دليل عقلي يمنع منه ولا دليل عقلي يجوزه وبمجرد هذا لا يمكن الحكم بجوازه لاحتمال ان
يكون الشيء في نفسه ممتنعا ولا نظفر بدليل عقلي يدل على امتناعه والدليل لا يمكن ان يكون الحال في نفسه ولا يقوم
عندنا دليل على وجوبه ووقوعه الموضع الثاني اختيار المؤلف للمذهب الذي اختاره فانه لم يبين اي مذهب
اختار من هذه المذاهب المعدودة فانه ان وجوب العمل به عقلا او جواز العمل به عقلا ولا بد من ذكر الدليل
العقلي وان اختار ان الدلالة السمعية دلت عليه دلالة قطعية حتى يلزم من ذلك الجواز العقلي ايضا فهو حسن
ومعتد لكنه لم يبين ذلك ولم يذكر الدلائل السمعية ما يدل على ذلك دلالة قطعية بل اعترف في اثناء الجواب بان
المسألة ظنية وان اختار ان الدلائل السمعية الظنية دلت على وجوب العمل او جواز العمل به وهذا هو
الذي يشعر به كلامه لكن الدلائل السمعية وان لم تكن قطعية تكون من حيث القياس الى المعارض العقلي
على ما قرر في مواضع فلا تصير مفيدة للمطلوب ما لم يبين نفي المعارض العقلي وبيان ذلك للجمعية لان غاية
اما ان نعلم وجود المعارض العقلي ولا نعلم وعدم العلم بالمعارض لا يعلم نعلم المعارض فلا يحصل الا الظن الضعيف
بعدم المعارض وحينئذ يتوقف القياس على مثل هذا الظن الضعيف وهو اصل عظيم من اصول الشرع يخصص به
الكتاب والسنة المتواترة وبه يعرف الاحكام في اكثر الوقائع الجزئية وهذا في غاية البعد قال رحمه الله
اما العلة الى اخره اقول نحن نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة وانه حقيقة لكن المجاوزة حقيقة في انتقال
الجسم من مكان الى مكان لان الاستعمال في انتقال الاجسام ليس ظاهرا ولا يصح سلب المجاوزة عن الجسم المنتقل من مكان
الى مكان ولا يصح ان يقال فيمن انتقل من بغداد الى البصرة انه لم يجاوز بغداد ولا في نسخة التي ادعيتم في صيرورته اخرى
انهما ما جاوز بغداد دليل الحقيقة فاذا ثبت ذلك فاستعماله في انتقال الفكر من شيء الى شيء يجوز لانه قليل ويصح
سلب المجاوزة عمن يستعمل الفكر ابدا فيقال انه لم يتحرك ولم يجاوز شيئا والدليل المجاز واذا كان كذلك فلا يفيد المقصود
لانا نسلم انا مأمورون بانتقال الاجسام والابدان بعضيرها موردين فان يفعل امرا او ذلك يفيد الامر
بالمسافر في البلدان وهو المأمور به في سائر الآيات كما في قوله قل سيروا في الارض قلنا ان المجاوزة لا تختص بانتقال

الاحكام والحمد لكن هذا امر لاولي الابصار وبان يعلوا من المبصرات الى المعاني المعقولة الوجهين احدهما
ان يرتب الامر على ارباب البصائر يقتضي هذا المعنى وكانه قال اعتكوا عن المبصرات الى المعاني التي تضمنها
الثاني ان هذا الامر ورد بعد ذكر امر مبصر تسببه معاني معقولة فانه ورد بعد ما كان الهلال يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المومنين وسبب هذا التخريب سوء سيرتهم ومخالفتهم للحق وكفرهم بالله واليوم
الاخر وتلويثهم للرسول وتركهم للنظر في اياته وجحدهم لما ظهر عندهم من الدليل فامر الله الذين
ابصروا ذلك حتى يتصوروا ما عينوه ويتفكروا افعلوا بهم من سبب ذلك فيحصل لهم الحذر ان يصنعوا علينه
او ليكل القوم والقياس الشرعي ليس من هذا القبيل لان القياس على ما ذكرتم الحد اشغال من الحكم الشرعي
الى عدمه الى الحكم في صورة اخرى والحكم الشرعي علم ليس من الامور المبصرة بل من الامور المدركة
بالعقل فلا يكون مندرجا تحت هذا الامر وهذان سوالان واقعان لا يسهل الجواب عنهما وسوال
ثالث مما اورده في الكتاب وهو انه امر بماهية الاعتبار وليس فيه صورة واحدة الى الاخر ما قرره
والجواب المذكور في الكتاب عنه ضعيف اما الجواب الاول وهو ان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي ان علة ذلك الحكم
هو المسمى الى اخره فلانا ذلك لا ساقه للقياس الا القياس وانه استخراج للعلة لتعدي الحكم من محل النص
الى غيره واثبات الشي بنفسه ممتنع علينا قال هذا وان كان قياسا لكنه نوع من القياس متفق عليه
لان العلة اذا كانت منصوصة وموميا اليها وجب القياس عند الجمهور ولا يكون اثباتا للشي بنفسه قلنا ليس
اذا كانت العلة منصوصة وجب القياس عند الكل بل بعضهم انكر ذلك كما في العلة المنصوصة والعلة المومى
اليها ممنوع ثم نقول العلة هاهنا ليست منصوصة ولا موميا اليها فانه فرق بين الاعما وبين ترتيب
الحكم على المسمى واما الوجه الثاني وهو صحة الاستثنا فضعيف ولا يلزم ان يكون الامر بالماهية الا لفظة
مفيدا للتكرار فيما من امر لا ويمكن الاستثنا منه على الوجه الذي ذكره قال الشيخ رحمه الله المسلك الثاني
التمسك بخبر معاذ الى اخره فنقول بعض هذه الاسولة وارده والجواب عنها ضعيف منها
الطعن في متنه لوروده فيما تعم به البلوى ومنها ان مثل هذا لا يوجب غير الظن والمسلك علمية ومنها
انا نسلم الكتب وبعد الاي يكن ان المراد بقوله فان لم تجد حجة فقوله النبي اذا تكلم دينكم وقوله
ما فرطنا في الكتاب من شي وغيرهما محمل على مجازه وانتم تحملونه على ما لا يوجد في كتاب الله بلفظ واسطة
وعن حمله على ما لا يوجد في كتاب الله صريحا واخفى حليا بل يحتاج فيه الى فضل تفكر واجتهاد لخفايه
فلم كان مجازكم اولى من مجازنا بل مجازنا اولى لان توسط العقل والاجتهاد توسط ابحا فيصير لعلاقة
ان لم اجد صريحا حليا في الكتاب والسنة افتش عن غوامضه وكناياته باجتهادي ولا يتعين ان يكون

استعمال العقل والاجتهاد في القياس خاصة بل في طرق اخرى اجتهادية وهو الاجتهاد في النص الذي هو بيان
المعضل سلمنا ان المراد القياس لكن القياس الذي مقدماته قطعية او كانت العلة منصوصة قال رحمه الله المسلك
الثالث ما روي عن عمر رضي الله عنه انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم الى اخره اقول هاهنا سوال وارد
وهو انا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم استعمل القياس ولكن لا يلزم من ذلك جواز استعمال القياس لغيره لانه عليه السلام
واضع للشرع معصوم في الحكم ومقدماته تكون قطعية مامونا من الغلط والشرع الواضع للشرع يسوى في الحكم بين الشيئين
المستويين في الحكم والاستوا في الحكمة عنده يكون معلوما لا مجال للغلط فيه بخلاف الواحد من الامة فانه لا يؤمن
غلطه وكيف ومقدمات القياس اذا كانت قطعية يكون القياس حجة مطلقا فلعله اذا صدر ذلك عن الرسول صلى الله عليه
وسلم الذي هو واضع الشرع فمثل هذا القياس لا نزاع فيه انما النزاع اذا حصل له مقدمات ظنية هل يجوز له العمل بذلك
والاعتبار به واما وجوب التاسي به فلنا ورسا ان التاسي هو ان يجعله قدوة نقتدي به في امتثال اوامره ونواهيه
واشاراته ومقتضيات افعاله لا انا نجعل انفسنا مثله في وضع الشريعة فان ذلك حد التاسي قوله في الوجه الثاني
ان قوله عليه السلام ارايت خرج مخرج التقرير قلنا اراد به ان يبين له الحكم وينبه على علة الحكم لان مثل عمر رضي الله عنه
له قابلية فهم الحكم مع فهم علته وحكمته لا انه امر بالقياس واما ما ذكره من المعنى وهو ان هذا انما يصح اذا كان زاجرا لطر
من المخاطبين يعتقد كون القياس حجة قلنا هذا انما يشترط في شخصين لا يكون احدهما قدوة والاخر معتقدا به ولان
عمر رضي الله عنه قد سبق له ان القياس الذي يعقله النبي صلى الله عليه وسلم يكون حقا وهو انا لاصابته الحق واما مطلقا
او بالقياس العاقل بواحد واما قوله لو ان بعض العامة استفتى الى اخره قلنا هذا الانواع فيه لكن
ليس للمفتي ان يعين قياس العقيه ولا هذا الظاهر سدا في علتها شتى المجتهد لو ان القياس حجة بل المفتي يفهم الحكم
ويعلم ان المفتي اجرى احدهما مجرى الاخر وهاهنا نقول ان عمر يعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اجرى احدهما مجرى الاخر فهذا
العذر لا يذكره للنبي لا يلزم منه جواز استعمال القياس المظنون ولمن قال انما ذكر هذا العمر ليعلمه انه وشرطها
للقياس انه كيف يستعمله ولو لم يكن حجة لما جاز المشارع تعليمه والتنبيه عليه قلنا لا نسلم انه انما ذكر ليعلمه القياس
وكيفية استعماله بل لغرض اخر وهو بيان علة الحكم ليعلم ان احكام الشرع لا تكون تحكمات محضة وان الحكم اذا دار
مع علته وحكمه كان اقرب الى القبول قال رحمه الله المسلك الخامس الى اخره فنقول السوال الذي
اورده على قول عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظاير لئلا يعرض له الغلط في الاستدلال بالنصوص في اندراج الاشخاص
تحتها مثل ان يدرج اهل الكتاب تحت اللفظ الذي يتناول المشركين او يدرج المشركين تحت اللفظ الذي يتناول اهل الكتاب
ونعلم ان الالفاظ التي فيها الاشكال يحتاج في معرفتها الى الاشباه والنظاير في الاستدلال بمثل هذه النصوص وايضا
فقوله قس الامور برايك والقياس في الحقيقة هو معرفة تعدد الشي والقياس هو الشي الذي يعرف مقادير الاشيا ويحتاج

اليه في الاستدلال بعض النصوص مثل قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الاية وكذلك في قوله فان خافا الاية فانه
يحتاج الى معرفة مقدار هذا الخوف فانه لا يكتفى بمجرد الاحتمال واما الاروش وقيم المتلفات فاحتياجهما الى استعمال
هذا القياس ظاهر واما الجواب الذي ذكره عن هذا فضعيف فان قال مثله هذا الكلام وموجبه يبطل هذا الاحتمال
وهو قول عمر الفهم الفهم عند ما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب ولا سنة اعرف الاشباه والنظائر الى اخره
ضعيف لان قوله عند ما يختلج في صدرك فالمراد منه جاز ان يكون ما ذكرناه لان خوف الشقاق بين هذين الزوجين
ومقداره واصل اختلاله واحتمال الكل [illegible] ولذلك يفتقر هذه الحادثة المعينة ونحوها هذا النوع
المعين والعدد المعين مما لم يبلغ في كتاب ولا سنة فيحتاج الى معرفة الاشباه والنظائر ومعرفة مقاديرها
بالراي وذلك هو القياس المختلف فيه واما الذي اورده على الوجه الثاني وهو تمسكه بانكار ابن عباس على
زيد بن ثابت فهو ايضا لان ابن عباس انما انكر على زيد لكونه جعل ابن الابن ابنا ولم يجعل اب الاب ابا ولو
كان انكاره على القياس لقال جعل ابن الابن كالابن ولم يجعل ابا الاب كالاب واما لفظ المجاز فلا يقوله
بل يقول طرد ابن عباس بان زيدا جعل ابن الابن ابنا وادرجه في قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم يجعل ابا الاب
ابا ولم يدرجه في النص المتناول فانكاره على زيد صريح في هذا المعنى ولا نقول انه طرد يزيد انه جعل ابن الابن ابنا علمه
مجازا لان كونه ابنا مجازا لا يوجب دخوله تحت اللفظ المتناول للابن حقيقة واما الوجه الثالث فمردود
بانه يقول دلالة النصوص على الاحكام تنقسم الى اقسام دلالة بالمنطوق وبالفحوى وبالمفهوم وكل نوع من
هذه الاقسام ايضا قد يكون الدلالة فيه واضحة جلية يفهمها كل احد وقد يكون خفية لا يفهمها الا العلماء
الاذكياء ومن وجه اخر وهو ان النص قد يدل على حكم ويدل على غيره لا استقلالا عليه وقد يكون بحيث اذا ضم الى
نص اخر صار المجموع دليلا عليه وربما تنشا الدلالة من اجتماع مقتضيات نصوص لشيء يحوج
ذلك الى تامل كثير واجتهاد قوي ونظر صائب وعلم غزير وادراك زكي وقوله انهم قالوا
بهذه الاقوال عن طريق اولا عن طريق يختار انهم قالوا عن طريق قوله فتلك الطريق اما النص واما
القياس يختار ان تلك الطريق هي النص ولكن شيء من هذه الطرق المعدودة وعلى هذا لا يلزم قوله انه يجب
اظهار ذلك لان المجتهد اذا استنبط الحكم عن النصوص بمثل هذه الاجتهادات لا يجب ان يظهر اجتهاده
للمستفتي والقائلون بهذه الاقاويل هم فقهاء الصحابة وعلماؤها ولم يكن لهم عادة بتدوين الكتب
وتاليفها كتدوين اهل زماننا واظهار طريق اجتهاده وماخذ استدلاله وما كان اجتماعهم للمناظرة حتى
كان ذلك من شانهم يظهر لصاحبه سند حكمه ولو اظهره فاولئك لم يكن يبلغ عددهم عدد التواتر حتى
ينقل الينا متواترا واما العامة فلا يتيسر لهم حفظ تلك الطرق ودقائق تلك الانظار والاجتهادات

ولذلك نقل نفي القياس عن المتكلمين ضبطها للعوام ولم ينقل سند هذه الاحكام وهذا سؤال واقع وما
ذكروه من التكلف في الجواب لا يفي بقوته من حيث الانصاف ومن هذا الماخذ يمكنك ترتيب الوجه الرابع
فانا نقول لكم لا يجوز ان يكون الراي هو ما ذكرنا من الاجتهاد لا القياس الذي وقع النزاع فيه وهذا متعين
لانهم لم ينقل عنهم ذم الراي واتباعه وايجاب العمل بالكتاب والسنة والتوقف فيهما فهو ان يحمل على ما ذكرنا من
المعنى لان هذا الراي استعمال للراي في النصوص مستعمل هذا الراي عامل بالنصوص بخلاف مستعمل
القياس الذي تنازعنا فيه قوله ان الراي في مقابلة النص قلنا الذي في مقابلة النص هو الجلي الصريح المستقل
بالدلالة او في مقابلة مطلق النص الاول ممنوع لان النص انما يطلق في العرف على الجلي الصريح الذي هو مستقل
بالدلالة سلمنا دلالة هذه الوجوه على عمل بعضهم بالقياس لكن هذه الروايات لم يجاوز الاحاد والمسئلة
علمية في اصل من اصول الشرع قوله يطلع المجموع في التلقي الى حد التواتر قلنا ممنوع اذ من شرط ذلك اسناد الكل في
قول وفعل يدل على القياس في العمل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان سكوت الباقين يدل على الرضا لجواز ان يكون التوقف
لهم من القياس ومادام المجتهد موقفا للمسئلة لا انكار على مجتهد اخر ويجوز ان يكون سكوت البعض لظنه ان
عمل بناء على حديث لم يبلغه او لدلالة نص عليه وذلك لخفية لم يفطن لها غيره او لاجتهاد بالطرق التي
ذكرناها ثم قول المولف هذه المسئلة لا يدعي فيها غير الظن لا يستقيم لانا بينا ان ذلك اصل عظيم من الشرع
لا يمكن اثباته بمثل هذه الظنون وقوله لانها عملية يناقض ما ذكره في ابتدا الكتاب احترزنا بقولنا
عملية عن كون الاجماع حجة وكون القياس حجة فان ذلك وان كان حكما شرعيا لكن ليس عمليا بل علميا فان
عنى بكونه عمليا انه يبتني عليه العمل فالاجماع وخبر الواحد والكتاب والسنة ما كان يتعلق منها بالاحكام كذلك
موجب ان يجوز اثبات الكل بالظن قال رحمه الله السادس الى اخره اقول لم لا يجوز ان
يكون ذهبوا الى ذلك الطريق عقلي دون الاستنباط من النصوص وقوله العقل دل على البراءة الاصلية
ممنوع وقد سبق في اول الكتاب ان من احكام الشرع ما يدرك بالعقل مثل شكر المنعم وغيره ويكفي فيه الاندراج
والنسبة ولا يحتاج الى النص سلمنا ان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية للزمان لا يتصور فيه الاختلاف
بل مسود كما في صور تعارض الاصلين واختلاف الصحابة فيما بينهم يجوز ان يكون من هذا القبيل ولا يجب ان يكون
بناء على استعمال القياس سلمنا ان ذلك الطريق لا يكون الكلام لا يجوز ان يكون ذلك الاجتهاد في النصوص
بالطريق الذي ذكرنا قوله مخالف النص يستحق العقاب قلنا مخالف مثل هذا النص الذي لا يدل
على الحكم نصوصهم وما لا استدلال بل يحتاج فيه الى الكشف والغوص في الغوامض لا يكون عاصيا ولا مستحقا للعقاب
لا يكلف نفسا الا وسعها بل نهي باب الاداء ان العاصي هو المنكر لكون الامر حقا والمخالف للنص الجلي الصريح

الواضح

سلمناه لكن نعلم انهم ما اعتقدوا في مخالفتهم العصيان لانهم ان ابن عباس كيف نسب زيد بن ثابت الى مخالفة
المعقول ثم الذي يوجب ضعف هذه الطريقة انها تقتضي ان لا يكون الاختلاف بين العلماء فيما يتعلق باحكام الشرع
الا بناء على استعمال القياس وليس كذلك فان اختلافهم في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا ليس بناء على العمل
بالقياس وكذلك اختلافهم في المفهوم والتعليق على الشرط بل نقول اختلافهم في كون القياس حجة لا يجوز
ان يكون استعمالهم للقياس قال رحمه الله المسلك السابع المعقول الى اخره اقول لا نسلم انه لو ظن او
علم ان الحكم في الاصل معلل بوصف كذا او ظن حصول ذلك الوصف في الفرع حصل الظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل
وهذا لان ما يقتضي القياس من الحكم لا بد وان يقع على خلاف مقتضى البراءة الاصلية اذ لو لم يكن كذلك لكان ذلك
الحكم ثابتا بالبراءة الاصلية لا بالقياس واذا كان على خلاف مقتضى البراءة الاصلية لا يحصل الظن لان النظر
الى كون الحكم في الاصل معللا بالوصف وظن وجود الوصف في الفرع يقتضي ثبوت الحكم في الفرع لكن النظر الى البراءة
الاصلية واقتضائها النفي للحكم يقتضي نفي ذلك الحكم فيتعارض الظنان ولا يحصل غير التردد ولان هذا
القياس لا بد وان يقع معارضا لبعض عمومات الكتاب والسنة المتواترة على ما سنشرح في خبر الواحد
ويأتي فيه ما ذكرنا من التعارض فلا يحصل ظن ثبوت الحكم ولان الحكم الذي يوجبه القياس لا بد وان يتضمن ضررا
ما لانه تكليف والتكليف لا يخلو عن نوع ضرر فالحكم بموجب القياس لا يقع دافعا للضرر فيقع ايضا
حصول الضرر فيتعارضان فيبقى التردد ولئن قال فهذا يقتضي امتناع الحكم الا بما يكون قطعيا في متنه
ودلالته وهذا ابطال ما سوى الادلة السمعية فيلزم ان لا يثبت الحكم بالنص قلنا هذا غير لازم لان
النص اذا كان ثابت المتن قطعا يحصل القطع لحصوله بما ينسخ البراءة الاصلية فما يشترط ان يصير البراءة
الاصلية معارضة له واما غير البراءة اذا كان اصله مقطوعا به في كونه حجة وعارض النص يصار الى الترجيح
ولئن كان يثبت الحكم بالنصوص او بالدلائل القطعية ولا يلزم بطلان الدلائل السمعية واما الخبر الذي ليس
بمتواتر فقد فصلناه الى ما يكون مشهورا وسيعتضد على الاتصال وذلك يوجب الظن الغالب وهو
ملحق بالقطع والى ما يقترن به القرائن الموجبة للقطع والى ما دون ذلك فمنه ما لا يقبل ومنه ما يصلح
للترجيح مع جميع ما ذكر في هذه الاسولة والمعارضات تقتضي حصول الظن بان العمل به سبيله
المعارضة ولا يكون العمل به راجحا على ترك العمل ولهذا المعنى لم يجز العمل بشهادة واحد وبشهادة
فاسق في الزنا وبالمصالح المرسلة ونحن ندرج ذلك فيما هو القطعي منها عقلية ومنها شرعية المسلك
الموصل تقرير الدلالة العقلية فنقول قد تقرر في الاصول ان المقصود من ايجاد الخليقة اطلاعهم
على جمال الخالق ونهايته وتحصيل سعادة المعرفة والمقصود بعثة الرسل وانزال الكتب ووضع الشرائع

تعليم الصراط المستقيم المؤدي الى المعرفة المقصودة اذ لا استقلال لنوع البشر بمعرفة سلوك ذلك الطريق
بل الملك يصير واسطة في ذلك بين الله وبين المصطفين للرسالة من البشر والرسول يصير واسطة بين الله
وبين غيره من بني جنسه وكل ذلك مقرر بالبراهين فالواجب على كل مكلف ان يصرف جميع ما اوتي من
الجوارح والالات والقوى من السمع والبصر والفؤاد الى معرفة الصراط المستقيم وسلوكه ولا يصرف
من ذلك الى شيء آخر الا بقدر ما يفتقر اليه النفس فيفتقر اليه السلوك والى هذا المعنى يشير قوله تعالى
وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في
الارض فالواجب ان يصرف ما احسن الله اليه به الى طلب الآخرة وافاده ان يصرف الى غير ذلك
الا فيما يكون ضروريا في البقاء فعلى هذا يجب ان يكون حركاته وسكناته ونومه ويقظته واكله وشربه
ونظره في الاشياء على وفق الشرع اذ الشرع هو النور الهادي الى ذلك الصراط فيجب ابدا ان يجتهد في
جميع حالاته من الحركات والسكنات ان ذلك هل هو معين على تحصيل المقصود الذي لاجله خلق او مانع منه
فيعلم ان كل ما يتوقف عليه السلوك في ذلك الطريق فهو واجب وكل ما منع منه فهو محرم والمعين عليه مندوب
او مباح بقدر اعانته وما عداه وما يشغل عنه لزوائد الحاجات الدنيوية مكروه وكل ما يشرع
امر من هذه الحركات والسكنات انه من اي القبيل هو اهو مانع او معين او هو مما يتوقف عليه السلوك
او كان من الامور المصلحة للمعاش فهل هو من الضرورات حتى يجب او من الزوائد حتى يلزمه تعطيل
الاجتهاد اذا عرض عنه تعارض من الوجهين فيتبين فيه موارد الشرع وينظر الشرع في الايجاب والتحريم
والندب والكراهية ولا شك انه لا يجد النصوص الصريحة في جميع جزئيات حركاته وسكناته
فيضطر الى القياس لا محالة ومثال ذلك الشاب الذي له داعية الى النكاح واستعداد العمل والعلم
ان تزوج فلو اشتغاله بالعلم والعمل الذي هو السلوك الى الله تعالى وان لم يتزوج خاف ان يستولي
عليه فكره ويضطرب عليه احوال السلوك ويرى نصوص الشرع متعارضة مثل قوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا
تكثروا ومثل ثناء مدح الله به يحيى لانه كان حصورا على عدم الاشتغال عن الله باهل والولد ان وطن
استعداده للسلوك سديدا او امرا يشبه اقوى في التشويش الذي يحصل له عند ترك التزوج
يمنع عن السلوك اكثر يلحق نفسه بالذين يدعو الشرع الى النكاح وهذا هو عين القياس فان
قيل لا نسلم ان السلوك يتوقف على القياس في ما ذكرتم من الصورة فليس اثبات الحكم فيها
بالقياس بل بالنص لان على احد التقديرين يندرج في نص وعلى التقدير الآخر يندرج في نص آخر
فلا مدخل للقياس فيه بل لا بد من تأمل حركاته وسكناته والاجتهاد في جميع حالاته لكن النصوص

مشاول
وافيه باثبات الحكم في جميع الحالات قلنا الجواب عنه ان ما ذكرتم من النص اما ان يتناول كل واحد منهما
لكل الناس وكل الاحوال او يتناول كل واحد منهما مخصوص ببعض الناس وبعض الاحوال لا يساوي غير ذلك
ولا تعارض بينهما في السلوك او يتناول احدهما على في ساير الكل والاخر خاص بالبعض لا يتناول الكل فان كان
الاول امتنع ان يتناول المراد بكل واحد منهما الحقيقة لانه يلزم الجمع بين النقيضين بل ان يتناول بنسب
حقيقة احدهما ويدفع الاخر بالكلية او يتناول يكون المراد بكل واحد منهما بعض موارده وبعض ما اندرج
فيه دون الكل وعلى التقدير الاول يكون احد الخليين ثابتا بالقياس دون النص لان احد النصين لا حكم
له اصلا وعلى التقدير الثاني الحاق تقييد ما يندرج تحت احد النصين مع ان المندرج تحت منهما
غير متعين انما هو باستنباط المعنى وهو عين القياس ولئن قال بل بعض المندرج تحت كل واحد من
النصين لا دم ان الملك الاستعان بالسلوك من غير سبق بمنعه وبملكه سكين السبق فهو من المندرج تحت
المرغبات في ترك النكاح وكل مرة لا يتبين له ذلك فهو من المندرج تحت المرغبات في النكاح فلت
حكمه على تقيده بانه موصوف بكذا فيكون من المندرج تحت ذلك النص بعينه ومن هو من ادم
ذلك النص هو عين القياس لان ذلك النص لم يخص فلانا ولم ارادته واما حكم من حيث المعنى ان المراد
بهذا النص هم الموصوفين بصفة كذا وهذا هو تعليل النص والحكم والوصف ثم حكمه على نفسه بانه
موصوف بذلك الوصف هو الحكم بوجود الوصف الذي هو علة في الفرع وحكمه بان يكون مرادا
من ذلك النص هو تعدية الحكم الى الفرع واما استعمال القياس على النعيم الثالث فاظهر على
ان هذه الصورة لما ذكرنا من المثال المسلك الثاني قوله تعالى قل سيروا في الارض فانظروا
كيف كان عاقبة المجرمين تعلما حل الله على الكفار بتكذيبهم للرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به
من الكتاب وما استقل عليه من الايمان بالله وباليوم الاخر وقالوا الكفر وعرونا هذا الحرف ابا ونام
قبل ان هذه الايات اساطير الاولين ووجه التمثيل به هو ان هذا امر بالقياس لانه امرهم بان يسيروا
في الارض ويتاملوا حال الذين من قبلهم كذبوا بالرسل ولم يومنوا بالاخرة وسعادة المعاد
ولم يطلبوها بل تعلقوا بالدنيا وزخارفها وحسبوها غاية السعادة وقالوا ان هي الا
حياتنا الدنيا فسطوا والتقى اهلكم وحال بينهم وبين ما يشتهون وانتزع عنهم محبوبهم
وفوت عليهم مطلوبهم فلا تغروا بما حسبوه السعادة القصوى فلا حسنة بل ارابهم الكوم
الاخرى وملك الاخرة من النعيم الذي لم يخلق الخليقة الا لاجله واذا علموا ان السبب هو علموا
انهم اصروا على الكفر والتكذيب لحق بهم ما لحق ولبكل المجرمين وهذا هو عين القياس فان قيل

لا نسلم ان هذا امر النبي صلى الله عليه وسلم فان يامرهم ولا يكلفهم بالسير وهم كفار غير مكلفين بفروع الشرع
فلا يكون ذلك امرا بالقياس سلمنا انهم يكلفون بالفروع لكن لا يمكن تكليفهم بالقياس لانهم جهال بالشرع
واما يتمكن من القياس من كان عالما باحكام الشرع وموارده وان يطلعا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان هذا
امر بالقياس لان القياس لا بد وان يكون ادراك الوصف الذي هو علة الحكم في الاصل وانه هو العلة وتحليته
ان ذلك الوصف غير منقوض ومثل هذا مفقود فيما نحن فيه وذلك لان غاية ما يدركه السائرون في
الارض المنازل العافية من درج من الناس وانهم كانوا اناسا مثلنا ثم ماتوا وطفوا قبورهم ولا يدرون غير
هذا ولا يشاهدون في سيرهم ولا يسمعون من القصص غير هذا الذي ذكرنا واما عذاب ارواحهم فهم
لا يشاهدون ولا يصدقونه والسير في الارض وسماع القصص لا يفيد مشاهدة ذلك حتى يمكنهم تعليل
ذلك العذاب بالتكذيب واما الموت والرحيل عن الدنيا فيجدونه عاما على كافة الخلق ممن ادعى النبوة وممن
صدقهم وممن كذبهم وممن ترك الدنيا وممن طلبها وممن طلب الاخرة في زعمه وممن لم يزعمها ولم يطلبها فلا
يمكنهم تعليل عذاب الموت الذي هو عام بسبب خاص وهو تكذيب الرسل فيما جاءوا به ولذلك فانه يلزم
الموت من مفارقة الاهل والولد والمال والحوائج والاحباب كل ذلك يجدونه حكما عاما شاملا للكل
ولذلك الوقائع المعروضة قبل الموت من موت الاحباب والاولاد والتعب يوم ذهاب المال والحسن
والشباب وسقوط القوة وعروض الضعف وطريان الاوصاب والاسقام والالام والاحزان
يجدونها عامة فاي حكم يمكنهم ان يعللوه بوصف التكذيب حتى يعلموا انهم اصروا على التكذيب اختصوا
بذلك الحكم والعذاب دون غيرهم ثم وان سلمنا انه يمكنهم ذلك وانهم يتمكنون من هذا التعليل والتعدية لكن هذا ليس
هو القياس الذي نحن فيه لان النزاع هاهنا وقع في الاحكام الشرعية دون الامور المحسوسة والمدركة
بالعقل والفرق هو ان اكثر الناس يتمكنون من معرفة اسباب هذه المحسوسات والمدركة بالعقل واما
الاحكام الشرعية فهي تعبدات اكثرها او اكثرها وشبيهه بالتعبدات لا يهتدي العقل الى معرفة
اسبابها وعللها فيبعد دخله القياس ولا يلزم من الامر بذلك النوع من القياس الامر بالنوع الذي
نحن فيه الجواب قوله الامر متوجه على الكفار قلنا نعم والكفار مكلفون بالاصول
والفروع جميعا ويجب عليهم الاجتهاد في الاصول اولا لتحصيل اصل الايمان ثم بعد ذلك في الفروع لتكميل
الايمان قوله الجاهل لا يومر بالقياس ممنوع وهل المامور بتحصيل العلوم الا الجهال وخاصة العلم
باصل الايمان ولهذا المعنى لم يجوز المحققون التقليد في اصول الدين لا طرد ان جوزوا لبعض الناس في
الفروع واما قوله انهم لا يشاهدون غير الموت وما يلزم الموت وكل ذلك عام بين الكل فكيف يعلل

ذلك بالتكذيب الى آخر ما ذكر من السؤال قلت نضم الى ذلك مقدمة اخرى وهو ان نقدر وقوع الموت
وما يلزمه وكذلك سائر الوقائع والنوازل المعترضة في شخص لم يصغ الى انذار الانبيا ولا يأمل
عاقبة الامور ولا تفكر في انه لم خلق وما غاية ايجاده بل حسب ان السعادة في نعيم الدنيا وحياتها
الفانية وان قصارى سعادة الانسان حصول شي ليتمتع بها وبنا على هذا الزعم لم يطلب غيرها
وانهمك في تحصيلها وجمعها حتى صارت الدنيا وزخارفها محبوبة له وعلق قلبه بها بحيث تغلبه
وشغف بها حتى لا يصبر على تركها لحظة ثم جاءه الموت فجأة وفارق الدنيا كرها وتقدر ذلك
اخرى في حق شخص سمع نصائح الانبيا وتفكر في العاقبة ونظر في صنع السموات والارض وما
بينهما وعجائب خلقته وبنيته وما انعم الله عليه من اصناف النعم الظاهرة والباطنة فعلم ان الصانع
الحكيم ما خلق هذه البنية على هذه الاحكام والاتقان ثم هدمها لاجل الحيوة الدنيوية الفانية وما
تحصل فيها من اللذات فانها مع سرعة زوالها مكدرة مشوبة بالآلام بل هي في الحقيقة آلام بل لابد وان
تكون لاجل سعادة جليلة ولم يزل طول عمره طالبا لتلك السعادة مستطرا لنيلها متقنعا من
الدنيا بالبلغة وقدر الكفاية غير مجتهد في تحصيل كثير منها ولا ساعيا في اقتنائها ثم انه تقدر
بان ما ذكره مصيبا في اعتقاده وبانه مخطيا فانه لابد من الجزم بان الذي لم يتفكر وراء زخارف الدنيا
سعادة خاب وخسر وفاته مطلوبه وفارقه محبوبه بعد طول عمره ولم يبق ساعة الموت بما جمع
شي معه ولا ينفعه شي في ذلك الوقت بل اضره لشدة مرارة مفارقة محبوبه وما حصله بكلفة والزيادة
في اسفه واما الذي طلب السعادة الاخروية الدائمة التي زعمها فلا خوف عليه من الموت ولا هو يحزن
بل يتمنى ان الموت موصلا الى محبوبه ولا اسف عليه على مفارقة الدنيا لانه لم يتخذها محبوبة ولا حسب زخارفها سعادة
ولا جمعها فهو لا يلقى من العذاب حال الموت ولا قبل الموت من الوقائع المعترضة ما يلقاه محب الدنيا فقس
الاخرة ثم ان كان رايه صوابا وزعمه صدقا وجد من النعيم بعد المفارقة ما لا يمكن وصفه فهو فائز ومن حسن
امرها انه وقي عذاب الدنيا وما بعدها ان سعد بنعيم الاخرة الذي هو سرمدي وان فرض مخطيا في رايه وزعمه
فهو فائز بما لو حصل للاول دون الثاني وعلى هذا التقدير تلزم اختصاص الملذذ للرسل المعرض عن نصائحهم
بالعذاب الشديد وحرمان الدنيا والاخرة ولا شك ان سبب اختصاصه بذلك العذاب انما هو تكذيبه للرسل
وجحوده وانكاره لآيات الله الظاهرة وترك التفكر في احتمال القطع مع ما اوتي من الاستعداد بالسمع
والبصر والفؤاد فقد صح تعليل الحكم في محل الوفاق بالوصف فهو يعلم انه لو اصر على ما هو عليه من التكذيب
يلقى مثل ما لقوا اولئك المكذبون فهذا قياس مفيد وانما ورد الامر به لهذه الفائدة اما قوله هذا النوع هو القياس

الذي يدار عليه علة الاسكار لان ما علل في الاصل هو حكم من احكام الله وفعل من افعاله فاذا وجد ذلك
الوصف في موضع اخر لا بد من وجود ذلك الحكم عند ذلك المعترض قوله المامور به هاهنا هو تعليل الاحكام
الشرعية بعلة الاسكار بل المامور بتعليله هو حكم شرعي وهو انهم امروا بمتابعة الانبيا والاصغا
الى انذارهم واستماع نصائحهم فلم يقبلوا هذا الواجب ورفضوه وراء ظهورهم واصروا بذنوبهم وعلانيتهم
فلو اصروا على ترك هذا الواجب عذبوا كما عذب الذين من قبلهم فثبت ان هذا امر بالقياس كما حسن
ما اشار عنا فيه قوله الاحكام بعيدات كلها او اكثرها وكلما نعني بالتعبد ان عني به ما لا يكون منضمنا
لحكمة فهو ممنوع وتعالى الله ان يكون حكمه وفعله عبثا وان عني به ان بعض الناس لا يطلع على كنه تلك الحكمة فذلك
مسلم لكن لا يلزم من ذلك امتناع تعليله مطلقا اذ العلة وجه دلالة هذه الاية على القياس وهذا المعنى متكرر
في كتاب الله وللشهادة الدالة على الامر بالقياس مسلك اخر قوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ومسلك
اخر قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى قوله لعلكم تتقون ومسلك اخر قوله تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون
على الارض هونا الى قوله واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ووجه التمسك بهذه الايات مع السؤال والجواب
مذكور في الاصل قال رحمه الله المسلك الثانية ان النظام التنصيص على علة الحكم يفيد الحكم بالقياس
الى اخره اقول معنى قولهم ان التنصيص على العلة امر بالقياس هو ان الشرع اذا نص على العلة يجب على
المكلف ان يجتهد في التفتيش بحثا وطلبا للعلة على حصول مثل ذلك الحكم فيه فمتى عرفها وتعين بها وان لم
تجد تلك العلة في غير هذا المحل فيعتقد فيه ان شرعية الحكم في هذا المحل انما كان لاجل هذا المعنى فيكون الشرع
قد عرفنا المقتضي للحكم في هذا المحل وعلة الحكم لان ذلك اولى من ان نجعله تعبدا فالقول على ان بعض الناس نقل
عن النظام انه مستند الحكم في مواضع العلة بالنص لا بالقياس لكننا نتكلم على ما نقله المؤلف فقط اذا عرفت
ذلك فلنذكر اقساما يمكن صحته في هذه الصورة فبعضها متعلق بجهة الشرع ولتعيين دلالة التنصيص
وبعضها متعلق بحال المحل المنصوص اما الذي يتعلق بجهة الشرع لانه قد يقول حرمت الخمر لاسكارها
وقد يقول حرمت الخمر لكونها مسكرا وقد يقول حرمت الخمر والموجب هو الاسكار واما الذي يتعلق
بحال المحل فهو على اقسام لانه قد يختص الخمر بزيادة قوة الاسكار بالعادة الى سائر المسكرات وقد
يختص بزيادة الطيب اللذيذة الداعية الى التناول او يختص بقلة النفرة والبشاعة بالقياس الى غيره
وهاهنا قسمان وقد لا يوجد شي من ذلك بل ليس هناك اختصاص غير ما للمحل واذا عرفت هذا فنقول اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا والعلة هي الاسكار ولم يوجد في الخمر اختصاص غير ما للمحل من التنصيص يجب الحكم
بان العلة هو القدر المشترك من معنى الاسكار بين الخمر وسائر الانبذة والنبات وغيرها من المسكرات لا

بلغ

هذا حال الخصوصية المحل في مثل هذه الصورة توجب وكيف ولو حصل لمثل هذه الخصوصيات مدخلا لزم التشكك
الانسان في ان كل نار هل هي محرقة ام لا لانه لم يشاهد كل نار ولا مس جزئياتها باسرها فاحتمل ان يكون الاحراق
بخصوصية النيران التي شاهدها ولا يوجد الا في كل فرد وكذلك لو وجد في الخمر احد ما ذكرنا من المعاني
المناسبة كان تصريحه بان العلة هو الاسكار مطلقا وكذا التصريح بما يؤدي هذا المعنى وهو قوله لكونه
مسكرا يوجب سقوط سائر القيود الموجودة في الخمر عن الاعتبار ولذلك الحكم لو قال حرمت الخمر لاسكاره
ولم يكن للخمر اختصاص بزيادة قوة الاسكار شيئا وطرفيه اختصاص بزيادة اللذة او قلة نفرة او لم يوجد
الا اضافة حرف التعليل الى الاسكار اسقط غيره عن الاعتبار واما اذا قال حرمت الخمرة لاسكاره او وجد
في الخمر زيادة اسكار ما لعلها يشاعبره ينظر فان كانت تلك الزيادة مختصة به بحيث لا يوجد في غيره اصلا
فلا يلزم تعدية هذا الحكم الى غيره وان كانت هذه الزيادة لها ما يشابه في بعض دون بعض فيتعدى الحكم
الى المسكر الذي يشاركه في تلك الزيادة ولا يتعدى الى ما هو دونه في الاسكار وهذا هو التحقيق والمعنى فيه
ظاهر واما الفرق بين الفعل والترك فايضا ظاهر لان الشارع اذا نهى عن الفعل بالمجرد للونه عدا ما للجنون
واهلاكا للنفسه فقد منع عن كل فعل فيه كل شخص يشاركه الاول في المعنى واما اذا قال اعط هذا الفقير لفقره
لا يجب ان يعطي كل فقير اذ يحتمل ان يكون المطلوب اخراج قدر من المال الى الفقير وذلك قد حصل باعطا الاول
فلا يستدعي غير ذلك وفي العرف ايضا لو قال لوكيله لا تشتر هذا العبد لكونه اسود لا يجوز له ان
يشتري عبدا اسود اصلا ولو قال اشتر هذا العبد لكونه تركيا لا يجب ان يشتري كل عبد تركي لاحتمال
اندفاع الحاجة بذلك الواحد ولهذا تقرر ان النهي يفيد التكرار والامر لا يفيد التكرار ولننظر في كلام
المؤلف قوله يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار والخمر قلنا هذا ينافي الصور التي ذكرناها الا في
صورة وهي ما اختص الخمر بزيادة قوة في الاسكار لا يوجد في غيره وقال [illegible] ره الا ترى انه لو قال اكرمت
زيدا لكونه عالما او قال لم اهن فلانا لكونه عالما يلزمه ترك اهانة كل عالم واكرام كل عالم حتى لو لم يكرم
اخر هو عالم او اهان بعالم لا يثبت منفصل يوجب ذلك عد مناقضا في كلامه وفي فعله واما
قوله في السؤال الاول ضعيف لانا لو جوزنا تاثير خصوصية المحل لزمنا التشكك في ان النار التي
شاهدناها وبعدما لمسناها هل هي محرقة ام لا لجواز ان النار التي احرقتنا انما احرقت
بخصوصيتها قوله شفقة الابوة من يبه قلنا هذا الكلام لا يعقل في غير الاب لان الشفقة في هذا المعنى
وايضا فان رحمة الله في رعاية مصالح العباد اتم من شفقة الاب مع صدوره عن العلم المحيط الذي
لا يمكن السهو والخطا فكان هذا اولى قوله انما يمشي فيما قال حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو

قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لا يبقى ذلك الاحتمال قلنا لا فرق فان اللام للتعليل وكانه قال
لعلة الاسكار واما جوابه الذي ذكره بعد تسليم ان هذا القبيل ملغى في العرف ضعيف اذ العلة منصوصة
لم تستخرج بالمناسبة والدوران فاذا وجدنا العلة في غير مورد النص حكمنا بالحكم وقد عملنا بالقياس
الذي يكون العلة فيه منصوصة على مقتضى الدليل الذي يجوز هذا القياس حجة لخصوصه لا جميع انواع
القياس قوله في الجواب لكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس قلنا هو الدليل على كون هذا
النوع من القياس حجة لا على كون جميع انواع القياس حجة ولا منافاة قوله فيما اذا صرح بان العلة هي
الاسكار ان ذلك ليس بقياس ممنوع لانه لما قال حرمت الخمر والعلة هو الاسكار فالحرمة في الخمر اصل
وحصل العلم بها حال ورود النص ثم بعد ذلك يحصل العلم بحرمة كل مسكر وكل ما كان غير الخمر يكون
فرعا والعلم بالحرمة فيه متاخر عن العلم بحرمة الخمر وربما لا يعلم كون الشيء مسكرا الا بعد احيان ولا تعلم حرمته
فاذا جمع واوجد مسكرا علم انه حرام وكيف لا يكون العلم متاخرا فلئن قال الخصم يدعي علم تاخر العلم بحرمة
كل مسكر حكما كليا لا العلم بواحد واحد من الجزئيات المندرجة فانها مندرجة في الحكم المعلوم والعلم بحرمة
الجزئيات المخصوصة لا يستفاد من الاصل الذي هو الخمر بل يستفاد من المقدمة الكلية وهي العلم بحرمة كل مسكر
والعلم بهذه المقدمة غير متاخر قلنا لا نسلم ان العلم بهذه المقدمة غير متاخر فانا علمنا اولا حرمة
الخمر ثم علمنا كون الاسكار علة بتنصيص الشارع ثم حكمنا بحرمة كل مسكر بناء على العلم بالعلية
والحكم في كل قياس كذلك فان المطلق يعلم حكم الاصل اولا ثم يستنبط العلة بالمناسبة ثم يحكم بالمقدمة الكلية
وهي الحكم في جميع صور تلك العلة قوله انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لعلة الاسكار او
والعلة هي الاسكار لان لام التعليل اضيف الى مطلق الاسكار فلا فرق قوله ومتى قال على هذا الوجه
انقطع الاحتمال المذكور ممنوع الا ترى انه لو قال قائل اكرمت زيدا للونه عالما فيفي التعليل بالعلم
لا يفهم كون زيد فرسا او حمارا حتى لو قال بعد ذلك اكرمته للونه فرسا عد متناقضا بخلاف ما لو قال
لعلمه وقد اختص زيد بزيادة العلم فيحتمل حينئذ اختصاص الاكرام به لدخول تلك الزيادة في
علة الاكرام وجوابه الاخر بعد هذا ضعيف والسؤال قوي وجوابه لو قال حرمت الخمر للونه مسكرا
يعني اضافة الخمر الى نفس الاسكار والحق هذا ولهذا قال لا نجد الفرق بين قوله اكرمت زيدا العلمه
وبين قوله اكرمت زيدا لكونه عالما فان الاول مضاف الى علم زيد والثاني مضاف الى نفس العلم قوله
لا فرق بين الفعل والترك لعبد ولنفي لا وجانب النهي يدل على كون المنهي لمفسدة مطلوبة العدم
ولا يحصل هذا الغرض الا بالامتناع عن كل الافراد واما في طرف الفعل فقد يكون الغرض متعلقا بالمطلق

بالمصلحة المشتركة بين الأفراد وذلك يحصل بأي فرد كان فقوله مع اشتهار الصادق وحلال المعنى فهو عين العرف
قال رحمه الله المسألة الثالثة الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه إلى آخره أقول قوله النقل العرفي
خلاف الأصل قلنا إذا ثبت كثرة الاستعمال وصار المعنى متبادرا إلى الفهم عند سماع اللفظ لا يبعد النقل
بهذا الأصل وإنما يبعد حيث وقوعه هذا أو فيما شك في وقوعه قوله لما حكى من الملك بمعنى الجلاد عن صفع
عدوه والاستخفاف به قلت إن كان عدوه من عظماء الملوك ومن يشبه الملوك في كبر النفس وعلو الرتبة
لا يحسن هذا النهي لأن الصفع والاستخفاف عندهم أشد وأعظم من القتل فهو نهي عن الأشد الأعلى
وأمر بالأسهل الأدنى ولهذا فإن كثيرا من الملوك قتلوا أنفسهم حتى لا يقعوا بالأسر في يد العدو خوفا
من أن يستخف بهم فهذا لا يشبه ما ذكرنا من النقل العرفي وجواب ... المعارضة أنها ضعيفة لأن التأفيف
لما كان غير الضرب بالذات يكون مقدمات بعضها عليه ... فيما نص الشارع على العلة أنه يحتمل أن يكون
العلة هو إسكار الخمر خاصة فلذلك لا احتمال في العلة المستنبطة أولى بأن يقال جاز أن يكون حرمة
التأفيف للأذى الذي ينشأ من هذا الخطاب خاصة فهو سؤال يرد على ما عرفه مثله في المسألة
التي تقدمت فقوله إنما حكمنا فيه بالنقل العرفي للضرورة ضعيف لأن الضرورة الداعية إلى
الحكم بالنقل العرفي في تلك الصورة هو الاشتهار وكثرة الاستعمال حتى صار المعنى متبادرا إلى
الفهم وهذا بعينه موجود هاهنا والجواب أن نقول لا نسلم أن المنع من التأفيف حقيقة في المنع من
أنواع الأذى المتعارف في زماننا هذا بسبب كثرة الاستعمال لكنا لا ندري أن هذا النقل
وكثرة الاستعمال هل كان حاصلا قبل نزول هذا النص أم حصل بعد ذلك بسبب استعمال الشرع فإن ثبت
أن هذا العرف قد حصل قبل نزول هذا النص فالمنع من جميع أنواع الأذى يكون ثابتا بالنص لا بالقياس
وإن لم يكن كذلك بل هذا النقل إنما حصل بعد نزول النص علينا بسبب ما عرف من مراد الشارع من تحريم
الضرب وسائر ما لا يشتمل على التأفيف ولا يستلزمه يكون ثابتا بطريق القياس وعلى هذا التقدير
يحصل الحكم في أمثال هذه الصورة قال رحمه الله المسألة الرابعة ثبوت الحكم في الأصل إما
أن يكون يقينيا إلى آخره أقول قوله إذا كان الحكم في الأصل يقينيا استحال أن يكون الحكم في
الفرع أقوى منه فيه نظر وذلك لأن اليقين قابل للاشتداد والضعف فإن اليقين المستفاد من
المطولين في قوة بعض البديهيات والمحسوسات ولذلك البديهيات بعضها أجلى من بعض فضلا
عن النظريات وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الحكم في الفرع أقوى يقينا من اليقين الذي في الأصل بل
نقول إن جعل حرمة الضرب فرعا لحرمة التأفيف كان اليقين في الفرع أقوى من اليقين في الأصل

وإن صار مصرحا به لفظا لكن نعلم أن المقصود هو الذي نسميه فرعا فكان الجزم بحرمته أقوى ثم جعل
هذا القياس قياسا مظنونا وعده من أمثلة المظنونات بعيد أيضا لأن الحكم في الأصل يقيني ثابت بنص
لا يحتمل التأويل وفي الفرع أقوى منه باعترافه فكيف يجعل ذلك من أمثلة المظنونات ثم هذا أسقط مما
ذكره بأن غير بعض المعارضات في المسألة التي قبل هذه لأنه جعل هذا القياس يكون مقدماته يقينية
قال رحمه الله القسم الثاني الطرف الدال إلى آخره أقول الجواب الذي ذكره في
حد القياس لأنه قال في هذا القياس حمل معلوم على معلوم في حكم أو عدمه لاشتباههما في علة الحكم
والاشتباه في العلة بين الأصل والفرع متعذر على هذا التفسير لأن الوصف الذي هو مشترك بينهما يستحيل
أن يكون علة في الأصل وجعله علة في الفرع بما ذكره من التفسير والثاني أن المعرف على هذا التقدير
إما الوصف وهو الزنا مثلا أو جعل الشارع الزنا معرفا وهو قوله اعلموا أني الحد على كل زان
مهما رأيتم زانيا فاعلموا أني أوجبت عليه الحد أو معنى آخر ولا سبيل إلى كل واحد من هذه الأقسام
أما القسم الأخير فلأنا لا نعلم معنى آخر نعرف الحكم ممن ادعى ذلك فليفسره لنا نتصوره وأما القسم
الأول وهو الوصف فيمتنع أن يكون معرفا للحكم الشرعي عندكم لأنه لا حكم عندكم إلا وهو قديم وذلك
الحكم القديم إنما عرفناه بقول الشارع وجبت على الزاني الحد ومهما رأيتم إنسانا زنى فاطلبوه واعلموا
أني أوجبت عليه الحد وإذا عرفنا الحكم القديم بقول الشارع استحال أن نعرفه بعد ذلك بالوصف
لأنه يكون تحصيلا للحاصل فلئن قال الخصم لا نسلم لأنا لا نعرف بعض تلك الأحكام بقول الشارع وبعضها
بالوصف قلنا لا يمكن ذلك إلا أن يكون الوصف معرفا لا يتصور إلا بعد سبق جعل الشارع له معرفا بأن يقول
في الزنا اعلموا أني أوجبت الحد على الزاني وهذا القول قد عرفنا الحكم القديم فبعد ذلك امتنع حصول
التعريف بالوصف وأما ما يتعرف بالوصف وهو ما يحصل لفعل المكلف بالوصف والتشبه في
التعلق وما يشبهه من الأمور الحادثة فليس من الأحكام الشرعية عندكم ويمتنع على هذا أيضا كون
الوصف معرفا للحكم الشرعي وأما القسم الثاني وهو قول الشارع فيمتنع أن يكون معرفا أيضا لأن
المعرف إذا كان هو قول الشارع وهو معنى العلة الشرعية امتنع إثبات الحكم بالقياس لأن هذا
القول إن وجد في الفرع يثبت الحكم فيه بالنص لا بالقياس وإنه يمتنع إثبات الحكم فيه بدون العلة
فيتعذر القياس والقائل بالعلة الشرعية هو القائل بالقياس فلو كانت العلة الشرعية بالمعرف
على هذا التفسير امتنع تصور القياس فلزم التناقض فلئن قال إذا سمعنا الشرع
أنه قال حرمت الربا في البر فلما استدللنا بالمناسبة علمنا أن الطعم علة للربا فيحصل لنا العلم

بيوجرام

معلوم من كلمه ان كل مطعوم يحرم فيه الربا ثم بعد ذلك متى شاهدنا مطعوما حرمنا حكمنا بتحريم الربا
معللا بحرمة الربا في كل مطعوم انما حصل بواسطة الوصف وهذا معرفة الحكم القديم الازلي بان كل
مطعوم يحرم فيه الربا فبهذا الطريق يصير الوصف معرفا للحكم فلما ثبت حكم البر بالنص
امتنع ان يقال حكم كل مطعوم انما عرفناه بالوصف واما حكم ما عدا البر فباي طريق نعرف
واما الوصف وهو الطعم فما لم يعلم ان الشرع جعله معرفا كيف يصير معرفا لنا واذا جعله
الشرع معرفا فقد عرفنا الحكم القديم بجعل الشارع كما ذكرنا لا بالوصف واما الاستدلال بالمنا
سبة على كون العلة هو الوصف فلنا اما الاستدلال بالمناسبة او الدوران فذلك يدل على علية الوصف
لا بمعنى المعرف بل بمعنى الفاعل المؤثر او الغائي وانتم لا تقولون به ومن هذا يتوجه عليكم اشكال
اخر لانكم تستدلون على كون الوصف علة في الاصل بالمناسبة والدوران وتنقيح المناط وغير
ذلك وهذه الطرق دالة على العلية بمعنى الغائي او الفاعل المؤثر لا على العلة بمعنى المعرف فما
تدعونه من العلية امتنع ثبوتها في الاصل ولا ساعد عليها الاستدلال وما يمكن اثبات دلالة في
الاصل وساعد عليه الاستدلال يمتنع عندكم فتعذر عليكم القياس ومن الان ننظر في دفع الشبه التي
اوردها فنقول العلل التي يتوهم فيها الاحتمالات الثلثة من العلل يتوهم فيها العلل
القياسية وذلك الحكم القديم وهذا لان الشارع لما علق العقوبة بالقبائح من الافعال اعلاما لها فذلك
علة غائية وعرفنا هذا الحكم القديم بان خاطبنا بان وجبت الحد على كل زاني واوجبت القطع
على كل سارق ثم هذا الجعل كما وقع معرفا للحكم القديم وقع معرفا ومؤثرا في صيرورة الوصف
معرفا للحكم الحادث وهو تعلق وجوب الحد على هذا الشخص عند ما زنى وصار هذا الجعل ايضا
مثلا للزنى ومعرفا له فالتعلق في الازل حكم قديم وله علة غائية هي اعدام القبائح وتقليلها
والقديم لا يمتنع تعليله بالغاية وتعريفنا واعلامنا بالخطاب الحادث تعريفا لذلك الحكم القديم
ويجعل الوصف مؤثرا في الحكم الحادث ومعرفا له ويؤثر في امتناع المكلف عن القبائح بواسطة
تعريفه الحكم القديم وهو التعلق فما الذي يمنع من هذا اما قوله يمتنع تفسير العلة بالموجب
قلنا لا نسلم بل الموجب لا يصلح ان يكون علة للحكم القديم للازلية لماذا لا يصلح ان يكون علة
للحكم الحادث ونحن انما نبحث في النزل استعمالنا للعلة في الاحكام الحادثة ونقول الشرع
منعنا عن بيع البر بالبر متفاضلا وقد حكمنا ببطلان هذا البيع الواقع في البر فنحكم في البيع
الواقع في الارز متفاضلا ايضا لاشتراكهما في علة الحكم فاي امتناع في هذا واما الحصر

احكام الشرع في الحكم القديم من كل وجه فقد بينا في ابتداء الكتاب انه باطل ولذا ما يتفرع على ذلك من الشكل
باطل اما قوله الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه فهو استحقاق العقاب وصف ثبوتي والترك
عدم محض قلنا الجواب من وجوه اولها انا لما قلنا ان العلل الشرعية على اصناف والعلل لا يجب
ان تكون من العلل المؤثرة بل جاز ان يكون من المعرفات وثانيها ان الوصف قد يقال له انه علة
بمعنى انه معرف للعلة المؤثرة وهاهنا كذلك لانه اشتغال المكلف على الدوام بامور الدنيا موجب
لاستحقاق العقاب وليس يخلصه الا الاشتغال بالامتثال وامر الشرع فاذا ترك امر الشرع دلنا
ذلك على انه ارتكب ما هو موجب للعقاب وثالثها ان ترك الواجب هو اعراض عما دعي اليه وامتناع
عما الزم به وهذا اشبه الفعل من وجه فلم لا يجوز ان يكون مؤثرا الا ان كون الشيء مؤثرا في شيء ومتاثرا عنه
ليس من الصفات الحقيقية حتى لا يثبت الا للموجود المحض قوله لو كانت العلل الشرعية مؤثرة
لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة قلنا الجواب عنه من وجوه اولها هب انا لا نجوز اجتماع العلل
المؤثرة فلم لا يجوز اجتماع العلل التي بعضها مؤثرة وبعضها معرفة وما ذكرتم من صور اجتماعها
من هذا القبيل الثاني تركنا عن هذا المقام للتزلم وثالثها انه اجتمعت العلل المستقلة المؤثرة في
صورة اصلا اما الزنا والردة فلا نسلم اجتماعهما على حكم واحد بل حكم الزنا غير حكم الردة ولهذا
فانه لو اسلم بقي استحقاق قتله بالزنا وحكم الردة شيء يتمكن المكلف من اسقاطه وحكم الزنا ليس
كذلك فالحكمان متغايران واما اذا قتل باحدهما فقد تعذر استيفاء العقوبة منه وكذلك لا يوجب
نفيه الا ترى لو قتل شخص دفعة وجب عليه قصاصان ثم لو مات احد الوليين وقبله يتعذر على الاخر
الاستيفاء الثالث ان نقول لم توجد هاهنا موارد علتين مستقلتين على حكم واحد وهذا لان
الشرع حكم بعصمة دم المكلف بشروط عدة منها الاسلام ومنها العفة عن الزنا الى غير ذلك
ولهذا قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس الحديث فاذا عرفت ذلك فالحكم الذي يكون مشروطا
بشروط قد ينتفي بانتفاء شرط وقد ينتفي بانتفاء شرطين او اكثر دفعة ومما نحن فيه الزنا علة
لانتفاء العفة المشروطة في العصمة والارتداد علة في سقوط الاسلام الذي هو شرط اخر في
العصمة فمعلول كل واحد من هذين الامرين انتفاء غير معلول الاخر ثم لما انتفى الشرطان معا
انتفت العصمة والرابع سلم ذلك لكن لا نجوز ان يثبت الحكم بواحد ويتعذر استناده
الى غيره لذلك قوله ليس البعض اولى من البعض عند الله والكل مرجح فان كان بين الوجهين
الاخرين واما الرابع فقد عرفت الجواب عنه وما اورده على الغزالي فنقول لم لا يجوز

ان يكون الوصف موثرا في الحكم الحادث الذي فصلناه هاهنا وفي ابتدا الكتاب وانما عرفنا كون الوصف موثرا
بتعريف الشارع قوله في الوجه الاول ان الحكم القديم لا يجوز تعليله بالوصف لا يرد علينا لانا لم نحصر الحكم في العدم
حتى يلزمنا قوله في الجواب الثاني انه اما ان يصدر عن الشارع امر ام لا قصور عنه بالخطاب الحادث ان يعرفنا
الحكم القديم بحال عام حكم مصلحي ويعرفنا ان الوصف موثر في الحكم الحادث وما المانع من ذلك ثم بعد ذلك نستدل
بالوصف على حصول الحكم الحادث الذي يثبت في الحكم القديم تعلقه بالوصف وما ذكره من الترديد والمقدمات
فقد بينا حالها في مقدمة الكتاب قوله في التقسيم الثاني في ذلك العلم موجب لما الفاعلية الى قوله من قال
ادلت التسبيح كان معناه ذلك قلنا هذا انما ذكره في حق من كان علمه عرضيا يحصل له من عرضه ولذلك لا يراد انه
يكون متجددة حادثة لم يحسب تجدد علومه وظنونه واعتقاداته واما في حق من كان علمه محيطا بكل شي دائما
انه لا يجب هذا ولا يجوز وانما نعلم ان هذا الفعل المحتمل انما صدر عن المريد للخير الطالب للحكمة والغاية العالم
بافضاء هذا الى تلك الغاية ولا نتصور صدوره الا ممن له هذه النعوت واما كون علمه علة لارادته
وما عليته فانما يجب فيمن ذكرناه انه حادث مع صفاته واما في حق الواجب العالم ذاتا ونعتا فلا يجب
ذلك الممتنع قوله من فعل فعلا لغرض يكون مستكملا بغيره قلنا لا اصل حصول ذلك الغرض اولى به
من حصوله قلنا من فعل فعلا لغرض غيره ينقسم الى قسمين احدهما انه يطلب به الاجر او نتيجة من
عليه كالفقير وطالب شيا من الغني ويفعل ما يوصله الى ذلك وثانيهما انه يطلب به ذلك ان يرشح منه خير
على غيره لانه كالغني يطلب رشح الخير منه على الفقير ثم لو جاء في كلام القسمين معنيان احدهما الطلب
والاخر حصول ذلك المطلوب فمن كان كل واحد منهما عرضيا له حاصلا له من غيره فهو ناقص لذاته مستكمل بغيره
وكل واحد من الطلب والمطلوب يعني له من عدمه واما من كان من القسم الثاني وهو طالب رشح الخير منه على الغير
اذا كان هذا الطلب ذاتيا له لا يحتاج ان يكون هو مستكملا بغيره لانا نعلم ان هذا الطلب اولى به لان كونه مريدا
للمصلحة وفياضا للخير على الغير اولى به من ان لا يكون لذلك لان هذا الاولى لما كان ذاتيا لا يقال انه انما وقع في
ذاته مستكملا بغيره بل هو كامل في ذاته وكماله من ذاته كالوجود والعلم الذي هو له من ذاته ولا شك ان كل
واحد من العلم والوجود اولى به من العدم والجهل ولا يقال انه ناقص في ذاته مستكمل بغيره لما ان العلم والوجود
ذاتيان له كذلك طلب رشح الخير على الغير لما كان ذاتيا وكونه اولى به لا يوجب ان يكون مستكملا بغيره واما المطلوب
وهو رشح الخير على الغير لا يقول انه اولى به وقوله لو لم يكن اولى لما رجح الوجود لاستوا الطرفين
قلنا لا نسلم ذلك لان هذا انما كان من لوازم الطلب الذي هو ذاتي فقد ترجح طرف وجوده واذا لم يكن اولى
بالفياض ذاتا وعقبه على هذا عرفت اندفاع كل شبهة ترد في هذا المقام قوله انه لا غرض ولا لذة ولا

فالله قادر على تحصيلها وايصالها بغير واسطة وليس كل شي من الخيرات واللذات ممكن الحصول بدون الواسطة
ولا كل الالام يمكن الرفع بدون الواسطة وهل يمكن خلق بنية الانسان بلا مادة وهل يمكن ان يدرك الالوان
ابتدا من غير بصر ويسمع من غير اذن بل وجود ما يجد من الارتباط في العالم بعضه واسطة في البعض وموقوف
عليه وبدونه لا يكون ممكن الحصول والذي يتكرر من قول العامة الذين لا يتفطنون للارتباط ولا للحكمة التي في
الارتباط قال رحمه الله في الفصل الثاني من المسالك والحكم المترتب على الوصف يشعر بكون
الوصف علة الى اخره اقول احتاج في الاصل الذي قبل هذا ان العلة الشرعية لا يمكن ان يكون لها
معرفة وشاهد من الاقسام لم يمتنع في العلل الشرعية وما ذكر من الطريق هاهنا وهو دال على ان هذه العلة عابثة
او موجبة موثرة فكان مناقضا لما ذكروا ايضا فالايما والمناسبة والدوران هل دل على كون الوصف
علة لحكم الاصل والوصف يمتنع ان يكون معرفا للحكم في الاصل لانه قد عرفناه بالنص فحصل التناقض قوله
ان هذا الاستقباح انما نفهم منه انه جعل الجهل علة للاكرام او لانه جعل الجاهل مستحقا للاكرام
قلنا هاهنا قسم ثالث وهو ان يجعل كل جاهل من شاهده ومن لم يشاهده ومن عرفه ومن لم يعرفه
مستحقا للاكرام ويجعل كل عالم ممن علمه ومن لم يعلمه مستحقا للاستخفاف وهذا قسم معاكس للحكم بالاكرام
جاهل معين عرفه او يحكم اكرام بعض الجهال لاحتمال ان المامور باكرامه وان كان جاهلا والجهل لا يناسب
الاكرام بل يناسب علم الاكرام الا ان يكون مستحقا للاكرام بجهة اخرى وقد علم الامر تلك الجهة فيه
واما اذا امر باكرام كل جاهل واستخفاف كل عالم مع القطع بانه لم يعلم في كل عالم جهة توجب الاستخفاف
ولا في كل جاهل جهة توجب الاكرام مع ان العلم يناسب الاكرام والجهل ينفي الاكرام بل عساه العلم
وتنفير عن الجهل استقبح منه لهذا الوجه حتى لو كان امر باكرام طايفة من الجهال معينين وباستخفاف
طايفة من العلماء معينين لا يتاتى هذا الاستقباح والاستقباح في مثل هذا بينا لانه جعل ما لا
يصلح علة علة وبانه حكم من غير شعوره بما يصلح ان يكون علة بمجرد شعوره بما يناسب علم
ذلك الحكم والاستقباح فيما نحن فيه من القسم الثاني فيكون في الوجه الثاني ثبوت الحكم بدون الداعي
عنده قلنا هذا انما فصلنا ذكره قبل هذا ولا كلام في الوصف الذي ليس له مناسب وما لا يناسب لا يكون
داعيا قوله عن هذا الوصف كان معدوما قلنا الوصف الذي يجعله علة من شرطه ان يكون موجودا
في علم الله تعالى لانه يكون موجودا في الخارج وشي من الاشيا لا يعزب عن علم الله تعالى قلنا قال لعله
يفرض هذا في هذا التعلق الحادث في الحكم المعين فيقول ثبت الحكم في حقه ولا بد له من علة موجودة
في هذه الصورة حال ثبوت الحكم وغير هذا الوصف معدوم في الاصل قلنا هذا ينافي ما اختاره من ان الاحكام

قائمة ولا شيء من الحكم بحادث ولأن الصور المعينة لا يتفق فيها وصف آخر يزاحم هذا الوصف ولأن عليته
هذا الوصف كان معلوما فيما سبق على الحكم ولا بد للحكم من وصف يوجب أن يكون غير هذا الوصف ثم
المخالف إن احتج بوجهين أحدهما أنه لو قال أكرم هؤلاء الطوال العلماء بتعميم هذا الكلام ويحسن ولو
قال كان الحكم كما ذكر عد متناقضا لأنه قد جعل الطوال علة للإكرام فصار يقول العلماء
متناقضا لذلك والثاني أنا نجد تفرقة بين قول القائل أكرم العلماء والشجعان وأهن الجبان والجاهل
وبين قوله أكرم القصار من بني تميم وأهن الطوال منهم في أنه لا يطلب تعلة الإكرام والإهانة
في الأول ولا يقال لماذا أوجبت إكرام العلماء وإهانة الجهال لأن العلة صارت معلومة بترتيب الحكم
على الوصف المناسب ويطالب في الثاني بالعلة فيقال لماذا أوجبت إكرام القصار وإهانة الطوال
ولو كان هذا الترتيب موجبا لكون القصر علة للإكرام والطول علة للإهانة لما وجب توجه هذا
السؤال بل السؤال المتوجه لماذا جعلت القصر موجبا للإكرام ثم له أن يقول ما جعلت القصر
علة للإكرام بل العلة شيء آخر دل الدليل على أن ترتيب الحكم على الوصف إنما يشعر بالعلية إذا كان
مناسبا قال رحمه الله الفصل الثاني في الإيماء وهو خمسة أنواع الأول تعليق الحكم بحرف
الفاء إلى آخره أقول قوله الذي يعلم العلة فيه على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية
من القسم الثاني يقول الأمر بالعكس أولى ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم لما قدم الحكم وذكر العلة عقيبه
بحرف الفاء حيث قال لا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا قوي إشعاره بالعلية وسكنت
النفس إلى العلة بحيث لم يبق طالبا للعلة أصلا بل لو ذكر علة أخرى وجد الكلام متناقضا
والسبب فيه أنه لما تقدم الحكم طلبت نفس السامع العلة فلما سمع المعنى الذي عقيبه بحرف الفاء
سكنت عن الطلب وعلمت أن ذلك هو العلة وأما إذا تقدم معنى لم يعلم بعد عليته مثل قوله والسارق
والسارقة أو قوله إذا قمتم إلى الصلاة فالنفس تطلب الحكم وتنتظره فإذا صار الحكم مذكورا بعد ذلك
فقد يقنع في العلة بما سبق إن كان ترتيبه المناسب كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وقد لا يقتنع بل يطلب العلة بعد ذلك ولهذا يصح أن يذكر العلة بعد ذلك بطريق آخر فإن
يقول إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم تعظيما للمعبود وفي القسم الآخر وهو
ما إذا تأخر ذكر العلة عن الحكم لا يجوز ذكر علة أخرى ولو ذكر عد متناقضا فيعلم أن هذا
أبلغ إشعارا وكذلك القسم بالعلية أقوى وكيف والمختار عند المؤلف أن الوصف إن لم يكن مناسبا
فإن ترتيب الحكم عليه يوجب عليته ويلزمه أن يقول لو قال القائل أما الطوال [illegible] يكون إشعارا

هذا بالعلية أقوى من أن يقول أكرموا هؤلاء فإنهم طوال وليس كذلك فإنه لو قيل للقائل الأول لم
جعلت الطوال علة للإكرام كان له أن ينكر وأما لو قيل له في القول الثاني لم جعلت الطوال علة للإكرام لم يكن
له إنكاره وكل ذلك يدل على عكس ما ذكره أما قوله إشعار العلة بالمعلول أقوى فجوابه هذه مغلطة لأن هذا
إنما يتأتى في الشيء الذي عرف كونه علة قبل الكلام ثم ذكر الشيء الذي عرف كونه علة قبل الحكم كان الإشعار
بالحكم أقوى مما إذا ذكر الحكم قبل العلة وأما فيما لم يعرف عليته بل العلة مستنبطة من هذا الكلام فكيف
يأتي فيه ما ذكره فهذا ما يرد عليه قال رحمه الله في أقسام المناسب إلى آخره أقول
لك أن تقول لما جعلت القصاص حمايته مندرجا تحت عموم الجناية فيشبه الخمر لا تجعله جناية العقل
مندرجا تحت عموم الجناية مثل الزنا ومثل الردة والقذف بل أمثال ترك الصلاة والصوم ونحو ذلك تصير
من قبيل القسم الأول فيعتبر خصوصه في خصوص النوع وعمومه في عمومه وإن خصصت هذا الملونة بشيء
حتى لا يشهد له أصل آخر فهذا مع أنه ممنوع لأن شرب الخمر أيضا محرم للرحم لا يجعل تلك الصورة أيضا
خصوص كونه قتلا حتى لا يشهد له غير ما ذكر من الأصل والفرق بين هذين الوصفين على ما ذكره من الاعتبار
مشكل قال رحمه الله القسم الثاني من هذا الفصل إلى آخره أقول الله يعلم ما قرره
واختاره من الأصول فهذا مناقض لجميع ما قرره قال رحمه الله فإن قيل الإجماع أنه تعالى شرع الأحكام
لمصالح العقلاء إلى قوله وهذا الكلام كان اعتراضا عما قالوا فهو ذلك أنه قاطع إنما الحكم المسلم أنه يظهر
فساد مما في الوجوه أقول إنه لما غيروا العبارة والترتيب في تقرير هذه الشبهة لم يكن بد من إيراد
الحل على وجه يليق به حتى لا يغفل عنه من هو ضعيف فنقول [illegible] التخصيص
لم يخصص قوله أفعال العباد إما أن يكون واقعة بالله أو بالعبد قلنا لم لا يجوز أن يكون
واقعا بهما ويكون خصوص كونه فسقا ولزوم العبد لكونه محلا للفعل وخصوص الحال بأمر
في خصوص الأثر الوارد على المحل ألا ترى أن الحرارة سبب للشمع وتعقد البيض وحرارة
الشمس تسود الشعر وتبيض الثوب علم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق فيه القدرة على
الأول والثوب والوقاع وخلق الدلالة على إتيان الخيرات وإباحة استعمال القوى في المحل المقبول له
ونهاه عن استعمالها في محل غير مقبول له لأن بعض النفوس لا تطيع الأمر والنهي لما في جبلتها
من الرداءة والخبث فتصير هذه الخيرات إلى المعاشر في بعض النفوس الصافية الخالية عن
رذائل الجبلة بصرفها إلى الخيرات فخصوص كونه فسقا ولزوم العبد فليس [illegible] الفعل
مع ما فيه من خصوص المحل هل هو متمكن من الترك لما له إن لم يتمكن من الترك كان مضطرا فلم يعاقب

وايضا ولا يمكن الكفر اليه لانه لا اختيار له في ذلك فيضاف الى الحالتي الداعي والقدرة وان كان متمكنا لانه
لا اختيار له من الترك ولم يسند الى الوجوب اصلا فقد وقع احد الطرفين لا لمرجح وهذا ينافي ما اختير ثم قلت
عند تحقق الداعي لا يمكن من الترك لكن قد بينا انما يصدر من العبد بقدرة مخلوقة فيه وداعية قائمة فيه لا يبقى
ذلك اضطرارا ولا يشبه ذلك حركة المرتعش فيضاف اليه ويلام عليه ولئن قد قلنا ان خصوصيته كونه
كفرا او فسقا منه قلت قال لما كانت القدرة والداعي الى الشر فقد صدر من الله الاعانة على الكفر والمعصية
واذا كان كذلك لا يمكن ان يقولوا انه تعالى يراعي مصالح العباد قلنا لا نسلم انه لا يمكن ان يقال انه يراعي
مصالح العباد مع ذلك وانما لم يمكن القول به لو لم يكن في خلق تلك القدرة والداعية ايضا مصلحة بل
ما في النفس من الخبث الذي يقتضي صرف هذه الخيرات الى الشرور والكفر ليس يزول عنها الا بهذا
الطريق وهو ان يخلق فيه هذه القدرة والدواعي ويؤمر بصرفها الى الخيرات وينهى عن صرفها
الى الشرور فاذا خالف عوقب وهلك مرارا اغلاه حتى يعتبر النفس ويتزجر فينصفوا عن ذلك
الخبث وبهذا الطريق يستخرج الذهب من الحجارة ويخلص عن الخبائث وبهذا خرج الجواب عن الوجه
الاول والثاني والثالث ثم المعارضة بقوله وسابعها انا امرنا بالترك الى اخره قلت اقول
معنى قوله امرنا بالترك هو انا نهينا عن فعل شيء لان متعلق الافعال اذا كان مقدورا للمكلف مثل
الغصب وشرب الخمر وكان يدعوا اليه الداعي فالشرع نهى عن ذلك تعليلا لذلك الفعل لاشتماله
على المفسدة ثم لا شك ان نهاها العبد عن ذلك الفعل على تقدير النهي عنه لازما دائما قوله
والترك لا قدرة لنا عليه قلنا ان عنيت بالمقدور كونه واقعا بالقدرة اخراج شيء من العدم
الى الوجود فالترك غير مقدور بهذا التفسير لكن النهي الوارد عن الفعل او الامر الوارد بالترك
لم قلنا انه يستدعي كون المنهي عنه والمامور به مقدورا على هذا التفسير وظاهر انه لم [illegible] لكن
وان عنيت به انه يتصور حصول غرض الشارع من الامر والنهي فهو مقدور بهذا التفسير
اذ يمكن ان ينهى المكلف عن هذا الفعل وان لا يطيع الشهوة الداعية حتى يستمر العدم على ما كان
وهذا هو غرض الشارع لا غير وان تسميه معنى اخر فلا بد من بيانه قوله العدم نفي
محض قلنا القدرة مؤثرة في احد طرفي المقدور وهو طرف الفعل واما في طرفه الاخر فانما اثرها
هو ترك المانع ويسمى مقدورا له بهذا الاعتبار قال رحمه الله الدليل الرابع
الى اخره اقول لا نسلم انه يستحيل ان يكون ذلك معللا بغرض بل يستحيل ان لا يكون معللا
بغرض قوله لا وقت قبل حدوث العالم قلنا الزمان والوقت هل ذلك امر اعتباري لا يوجد في

الخارج بل يوجد في الاذهان والعلوم والاعتبارات وقد بين ذلك بمقدمات قطعية عقلية في الكتب
العقلية واذا كان كذلك فقوله لا وقت ولا زمان قبل حدوث العالم ان اراد به في الخارج فهو
مسلم وبعد الحدوث ايضا كذلك لكن لا يلزم من هذا ما يدعيه وان عنى به في علم الله فهو ممنوع بل الاحوال
والازمنة كلها معلومة لله تعالى حاضرة عنده فيمكن خلق العالم ونقله وهو العالم بوجوه المصالح
في خلقه في هذه الاحيان فخلقه في الحين الذي هو اصلح لخلقه قال رحمه الله الدليل الخامس
الى اخره اقول هذا كله ممنوع لان الله تعالى خلق كل شيء فقدره تقديرا وفي ذلك رعاية
مصالح يحار العقل في ان يطلع منها وما ادركه كلام من لم يقف على معقول ولا منقول على الوجه قال
الدليل السادس الى اخره اقول هذا ايضا كلام من لم يعترف بالارواح والنفوس وان الله تعالى
ما خلقها سدى وما خلقها للعذاب بل لتدرك المعرفة والسعادة السرمدية وانه لا بد وان يرحم كل
نفس ويغفر ذنوبها ويزيل عنها ما توجب للكفر والشقوة سبقت رحمته غضبه فمن اراد ان يقف على هذا
فليجتهد حتى يقف على الاصول التي قررناها في كتبنا الكلامية العقلية قال رحمه الله الدليل السابع
الى اخره اقول لا يلزم ان الله تعالى لو اعطينا ما خلقنا لاجله في الابتداء لو كنا مستعدين لقبوله
وللتمتع به فان الشيء انما يعطى للمستعد لقبوله ووضع الشيء في غير القابل لا يتصور ولا يفيد ولما لم
يكن نفوسنا مستعدة في ابتداء الامر بل افتقرت الى امور يحصل بها ذلك الاستعداد وعلى طول الزمان
يخرج ذلك الاستعداد الذي للنفوس بالقوة الى الفعل شيئا بعد شيء الى ان يكمل استعدادها فبعد كمال الاستعداد
لا يتوقف الاعطاء على شيء اصلا وهذا اشير بقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها الاية ولهذا احتجنا
الى ابدان يستقيم بها الشهوة والغضب وفي الجملة فالمؤلف رفض الاصول التي يبنى عليها الشرع
والنبوات فعلها وتمسك باصول فاسدة لا يمكن ان يعتد معها الشرايع ولا اصول اهل النبوات
قال تسليما ان احكامه معللة بالمصالح الى اخره اقول التحريم يفيد العلم الضروري
القطعي فضلا عن الظن الغالب وانما دلت على ان فعل الحكيم الذي علم حكمته المقارن لوصف مناسب على
كونه مناسبا من غير ظهور وصف اخر يوجب العلم بكونه علة لذلك الحكم حتى لو حصل العلم بكون الفاعل حكيما ولم
يظهر هناك وصف مناسب يحصل الجزم بان هذا الفعل لا يخلو عن حكمة ومصلحة للتهالك الطهر بعد ان وهذا
العلم حاصل للكل حيث فضلا عن الظن وكل من اشتهر التنويسا اشكروا دوم نجم اقوى فضلا عن الظن
الغالب وانما دلت على ان فعل الحكيم الذي علم حكمته وعند الحرب قد لا يحصل الظن لعدم التجربة لا بهذا فاصل
وظن بغرض ان يحرب وعلى هذا اولا حاجة الى الاستصحاب واما الدوران فان عنوا به هذه التجربة فلا مناقشة

في التسمية وان عنوا به معنى آخر فنحن لا نتمسك به ولئن قال لو كان كذلك لكان القياس قطعيا قلنا
هذا ممنوع لانه لو حصل احدهما انه مراتب التجربة متفاوتة فانها تفيد اولا الظن حتى تبلغ الى القطع
ففي بعض الصور يحصل الظن الغالب بعلية الوصف وفي بعضها يحصل العلم بذلك في القياس فيعمل بحسب
ذلك الشاني في هذا به وان حصل العلم بكون الوصف علة في محل الوفاق لكن وجود الوصف في الفرع
وعدم المانع قد يكون ظنيا فلا يلزم من ذلك كون القياس قطعي المقدمات فلئن قال ولئن
حصل بطريق التجربة ولكن الحكيم قد فعله لذلك المعنى في مرات شاهدات حتى يحصل هذا التكرار
فيصير مفيدا للعلم قلنا حصول العلم بان الحكيم الذي فعل الفعل المقارن للوصف المناسب
انما فعله لاجل ذلك المصلحة ليس مستفادا بطريق آخر غير المشاهدة بالحواس فان طريق حصول
العلم منحصر في الحواس فاذا ثبت امكان ان حصلت التجربة كانت مستلزمة للعلم والا فلا اول
ما قال للدلائل التجربة تفيد العلم فيما فيه التكرر لا في غيره فان تجربة الطبيب لسقي السقمونيا لا تفيد العلم
بعمل دواء آخر في بدن الانسان ولا تعمل السقمونيا في بدن حيوان آخر ولا العلم بعمله في بدن آخر اذا كان
بان يجعله ضادا او سعوطا وفيما نحن فيه اذا فرضت تجربتنا على افعال الناس غاية ما يحصل من هذه التجربة
تفيد العلم بان الانسان اذا فعل فعلا وقارن ذلك وصفا مناسبا علم وعلى غلبة ظنه لو كان فاعلا
لذلك الحكم ولا تفيد العلم بان افعال الله بها هل يكون معللة بعلة ام لا فضلا عن التعليل بوصف معين
ولا منافي افعال الله لا في افعال الناس قلنا الفعل المحكم المتقن يستدعي فاعلا حكيما طالبا للغاية
مريدا للحكمة يمتنع عليه العبث والعلم به ضروري اذا تكرر ذلك الفعل وكثر واذا علمت هذا فنقول لم يبق
عندنا شك واحتمال في ان الله تعالى بالغ الحكمة شديد الرعاية للمصالح واسع الرحمة لعباده بر عالم
بمصالحهم لما شاهدنا من آثار مصنوعاته في الوجود ثم بعد ذلك تاملنا المخلوقات الجزئية معرفا
فيها من الاحكام والاتقان الذي هو وصف ضابط للمصالح وعلمنا ان خلقه كان بذلك حصلت لنا التجربة
في نفس افعال الله لا في غيره ولئن قال هذا يتضمن القول باحاطة علم القايس بالحكم التي لاجلها
فعل الله وذلك ممتنع اذ ليس في قوة البشر ان يحيط بكنه ذلك قلنا هذا لا يتضمن القول بذلك
على سبيل التفصيل بل على سبيل الاجمال بان نعلم مثلا ان رجم الزاني شرع زجرا للناس عن هذه الفاحشة
وحفظ الانساب وانه مصلحة واما انه محيط بكنه تلك المصالح وكمياتها في كل مرتبة فلا قال
رحمه الله سلمنا انها دائرة معه لكن لم قلت انه علة اقول اما الوجه الاول فنمنع الملازمة
لم قلتم انه يلزم اندفاع الحاجات قولكم الحاجات كلها مسوكة الى قوله فانه يمنع ... لا يكون حاجة

قلنا هذا ممنوع وذلك لان المغايرة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز انما تكون في الذهن وكالجنس
ذلك في الوجود والخارج الا ترى ان السواد والبياض يشتركان في اللون ويمتاز كل واحد بفصل وما به الاشتراك
يغاير ما به الامتياز في الذهن فقط دون الخارج فانه لا تركب في السواد في الخارج اصلا بل هو واحد
والجنس والفصل غير متغايرين في الخارج وان تغايرا في الذهن كذلك فيما نحن فيه لا يجوز ان تكون كذلك واما
ثانيا فنقول لم قلتم ان الحاجات غير مدفوعة غاية ما في الباب انها غير مدفوعة دفعة واحدة
ولكن لا يلزم اندفاعها باسرها في اوقات متفرقة بحسب ما يقتضيه الحكم ثم هذه الحاجات ليس هذه
المشتهيات التي يطلبها المبطل الطالب لزخارف الدنيا فان تلك شهوات شيطانية لا حاجات مصلحية
واجبة الدفع ومن يظن ان الله تعالى شرع الاحكام لدفع امثال هذه فقد غلط فلاجرم يعتقد ان الحاجات غير مندفعة واما
الجواب عن الوجه الثاني فقد عرفته مما مضى واما الوجه الثالث فلان حقيقة العلة هي العلة للشارع لم تنضبط الا بالوصف
بالقياس الينا صار الوصف علامة وضابطا للعلة فادير الحكم عليه فيسقط ما اورده قال رحمه الله الجواب الحق
اقول اما اولا فلانا ما ادعيت لو صح لمنع من التعليل اصلا فكيف يقال انها شرعت لاصل
المصالح واما ثانيا فان الشارع يقول لو كانت شرعت لاصل المصالح لكانت لمصالح ناسبها حاصلة بعد بل لزم
في السوالع واما ثالثا فان قوله ان هذه الوجوه لو صحت لقدحت في التكليف ليس جوابا صالحا ويحصل نفي
التكاليف او لا يعرف بها او لا يعتقد كونها حقا وحسنا لا يندفع بهذا الجواب ولا يحصل الغنى بها
طمأنينة بهذا او قوله القياس مبني على التعليل لا شك فيه لكن تسليم الاصل لا يعترف بالفرع بل ربما قدح
في الاصل بطريق القدح في الفرع لانه هذا الفرع من لوازم صحة هذا الاصل وبطلان هذا الفرع يوجب
بطلان ذلك الاصل قال رحمه الله الفصل السادس في الدوران الى اخره اقول اعلم ان هذا الذي
سميناه دورانا هو عين التجربة غير انه انما يطلق عليه التجربة عند التكرار الكثير وعند افادته ظنا غالبا او يقينا
وحتى ولم اذا اتفق الدوران لا عن قصد يسمى دورانا ولا يسمى تجربة والذي يتفق في صورة او اخرى التي تكون
باقصادا فالقياس ما يقع في صورة كثيرة فان تجربة الطبيب تتحقق بسقي السقمونيا في بدن واحد دون تجربة
عند تحقق ذلك مع ان ذا تكرر وكلما تكرر التكرر واختلفت صورة المشاهدة والدوران كان اشد افادة للاعتقاد
الحاصل عقيبها قوي فهو ايضا فان التجربة اعم من حيث انه يجب فلا يلتفت الى جانب الاسعاد بل ينظر
الى مقارنة المؤثر والاثر في الوجود على جهة الكثرة والتكرار فمن هذا نشا الخلاف الذي حكاه والذي
ذهب الى انه يفيد اليقين يحمله على ما اذا كملت التجربة وتكررت موادها وتعددت صورها والذي ذهب
الى انه يفيد الظن يحمل على ما اذا لم يبلغ الى ذلك الحد لكونه دونه في التكرار ومن ذهب الى انه لا يفيد شيئا من ذلك

فهو في ابتدا الدوران مرة او مرتين حتى لم يحصل الوثوق به اصلا وانما بعد التكرار يفيد
الظن في جميع الاحوال والاوقات فليس يخفى فهذا في تفصيل مراتب الدوران والتجربة ولنفسه الاحالة فيه
واما ما ذكره في نقض برد الذي على عليه المدار فيرد عليه وجوه من الاعتراض الاول ان الدليل المذكور
لا يفتقر الى الدوران ولا يختص بصورة الدوران بل لو قال ابتدا هذا الحكم لا بد له من علة لانه حكم
حادث لا بد له من علة حادثة وما كان موجودا قبل هذا الحكم لا يصلح علة لهذا الحكم للتخلف المذكور
فثبت ان العلة التي هي غير هذا الوصف لم تكن موجودة قبل وجود هذا الحكم فوجب بعلوها على العدم
بالاستصحاب يعني كون هذا الوصف علة حصل بطريقة مستقلة في اثبات كون هذا الوصف علة ولا حاجة
لها الى الدوران وانما حاجتها الى كون الحكم حادثا الثاني ان اثبات العلية بالدوران على الوجه الذي
ذكره هاهنا يقتضي كون الحكم حادثا حاصلا بعد ما لم يكن وهذا ينافي ما قرره في هذا الكتاب سابقا ولا خفا
ان احكام الشرع قديمة باسرها والثالث ان الخصم يعارضه بالاستصحاب ايضا بان يقول هذا الوصف
ليس بعلة لانه لم يكن علة قبل حدوث الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فوجب ان يستمر عدم العلية على ما كان
فيكون هذا الوصف مسلوب العلية ولا فرق في نفي العلية بين ان ينتفي ذات الشيء وبين ان ينتفي عنها العلية
السابع ان الدوران لا يتم دلالته حينئذ الا موقوفا على الاستصحاب فالاستصحاب ان ثبت بالدوران
كان في ذلك دورا ممتنعا فلا يثبت دلالة واحد منهما وان لم يتوقف دلالة الاستصحاب على الدوران
لزم ان يكون الاستصحاب اقوى من الدوران وعند ذلك لا يجوز ترجيح القياس على الاستصحاب فلا يكون
الاستصحاب مرجوحا بالنسبة الى القياس ولا يجوز دفع مقتضاه بمقتضى القياس ولا يكون القياس
حينئذ حجة لان ادنى رتبة القياس ان يرفع مقتضى الاستصحاب وهو البراءة الاصلية واذا امتنع
ذلك امتنع اعمال القياس قال رحمه الله الوجه الثاني الى اخره اقول هذا الوجه
ايضا ضعيف لوجهين احدهما انا نسلم ان بعض الدورانات قد افاد القطع بالعلية لكن لا يراد اخذ ذلك
في كل دوران اما النص فانما ساوى ما لا يكون مقدورا للمكلف ويتعلق بفعله واختياره ويكون الدوران
مفيد الظن او العلم اولى لانه لا يتعلق بفعله واختياره ولا شرح لحث وشعر ولهذا نبه
ان يجعل مفيدا للظن والعلم وباسمها ايضا انه مقدور للمكلف للقالات الثلاث ان هاهنا
دورانا تاما لا يوجب الظن بالعلية فالمنكر لهذه الافادة يمكن ايضا بهذا النص قال رحمه
الله فان قلت ذلك الحكم دار مع حدوث كل الوصف الى اخره اقول للسائل ان يعارضه
من وجوه الاول لا نسلم ان معنى التعيين ان هذا الشيء غيره بل معناه انه هو وهذا لان المفهوم

قولنا ليس غيره مشترك صادق على كل شيء انه ليس بالشيء الفلاني واما قولنا انه هو اشارة الى خصوصيته
ونفسه لا يشاركه فيه غيره واذا كان كذلك فلم قلت انه عدمي ويجب ان لا يكون عدميا وذلك لان التعين
هو الذي يحصل الامتياز وما كان علة للتمييز لا يجوز ان يكون عدميا ولو جوزنا ان يكون العدم علة للتمييز
فقد بطل هذا الجواب بالكلية الثاني لم قلت ان حصول الوصف للشيء يكون امرا عدميا ولو كان
امرا عدميا لما حصل فرق بين ان يحصل الوصف للشيء وبين ان لا يحصل وذلك معلوم البطلان الثالث
انا نسلم كونهما عدميين لكن لم لا يجوز ان يكون الوصف العدمي علة وما ذكره معارض بوجهين احدهما لو كان
الكلام في عليته كذلك العلة ولزم التسلسل والذهاب الى غير النهاية وما ادى الى المحال كان محالا والثاني
ان الدوران ان ادعيت فيه ان هاهنا وجد الوصف وجد الحكم وهاهنا نفي الوصف نفي الحكم ولولا ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم والا لما جاز انتفا الحكم بل وجب استمراره بعين ما ذكرت من الاستصحاب
واذا كان عدم الوصف علة لا يجوز ان يكون العلية وصفا ثبوتيا لامتناع قيام الوصف الثبوتي بالعدم
مسلم بهذين الوجهين ان المؤثر لا يجب ان يكون صفة ثبوتية السابع انه ذكر في هذا الكتاب
وسابقا ان العلة والحكم ان كانا ثبوتيين او عدميين لا نزاع في جواز ذلك واذا عرفت جواز كون
العلة امرا عدميا كان هذا الجواب مناقضا ومخالفا لما ذكره القايلين وكان باطلا الخامس
هو ان قوله العدم لا يجوز ان يكون جز العلة مناقض لما ادعيته من دعوى افادة الدوران ظن العلية لان
الدوران وجودا او عدما مركب من قيد وجودي وقيد عدمي وقد جعله علة لحصول الظن بعلية المدار
فصار القيد العدمي جزء العلة فحصل التناقض هو بالاستناد الى اشبه ان يقال هذا الذي اورده
على هذا الوجه من الدوران غير وارد اذ كان يتمسك فيه بالاستصحاب فقطع عن ما اثر الدوران فيه
كما سلف ولا وجه لقوله في السؤال دار مع الوصف كذلك دار مع التعين بل لو اخذ هذا الاعتراض
واورده على الوجه الثاني كان اوجه قال رحمه الله احتج المنكر الى اخره اقول اما الوجه
الاول فيرد عليه وجوه احدها ان المخالف يقول لم قلتم ان هذا الدوران الذي تمسك به في هذه الصورة
وجد فيه ما ذكر من الشرط ولم يتمسك باستصحاب الحال في نفي الدليل الدال على القدح في عليته عارضه
لوجوه منها انه وجد الدوران مع غير العلة وذلك يقدح في كون المشترك علة ومنها انه وجد الدوران
مع كل اجزاء العلة وذلك ايضا يقدح في كون الوصف بتمامه علة ومنها انه كما وجد دوران الحكم مع
الوصف كذلك وجد دوران الوصف مع الحكم وذلك يقتضي كون الحكم علة للوصف وهو يقدح في كون الوصف
علة للحكم وهذه الامور لوازم كل دوران لا ينفك عنها دوران اصلا من هذه المزاحمات وكل مزاحم

اخرجتم

يلتئم منه دليل يقدح في علية الوصف ولا ينفك دوران ما عن دليل يقدح في علية الوصف فلا يوجد
ما يشترط في شيء من الدورانات فلا يحصل الغرض وأيضا فان الاستصحاب معارض في نفسه فانه
يمنع دلالة دليل يقدح في علية الوصف لكونه يقتضي كون الوصف علة لأنه دل على أن المؤثر في العلية
أمر ثبوتي فيكون حادثا بعد أن لم يكن فيكون الاستصحاب نافيا له فصار المثبت بعارضه نافيا
له فلا يحصل الثاني هو أنا بينا أن كل دوران مركب من قيد عدمي وقيد ثبوتي وما ذكرتم من الدليل
على أن العدم لا يصلح أن يكون علة ولا جزء من العلة ينفي كون الدوران علة لحصول الظن بالعلية والوجه
الثالث هو أنه يحصل الاعتراف بأن الدوران من حيث هو دوران لا يفيد ظن العلية بل إنما يفيد
مع عدم دلالة دليل يقدح في علية الوصف وهذا أيضا ممتنع لوجهين أحدهما أن عدم دلالة الدليل
حينئذ يصير جزء العلة وقد أبطلتم ذلك وثانيهما أن عدم دلالة الدليل حينئذ يصير علة لعلية الدوران
لحصول الظن بما ذكرتم من الطريق بينا فيلزم أن يكون العدم علة وذلك لا يجوز على ما تقدم والرابع
هو أن عدم دلالة الدليل كما لا يصلح أن يكون علة لا يصلح أن يكون شرطا لأن الشرطية تناقض اللاشرطية
واللاشرطية عدمية فيلزم أن يكون كون الشيء شرطا للشيء أمرا ثبوتيا بعين ما ذكرتم في بيان أن
العلية أمر ثبوتي وإذا كان كذلك فعدم دلالة الدليل لا يصلح أن يكون شرطا لعلية الدوران لإفادة الظن
وعند ذلك يتبين أن شيئا من الدورانات لا يفيد ظن العلية من حيث هو دوران مطلقا ولا من حيث هو مشروط
بعدم دلالة الدليل القادح في علية الوصف وأما الذي ذكره جوابا عن الوجه الثاني فضعيف لأن
للخصم أن يقول إذا سلمت أن الطرد الذي هو وصف ثبوتي وقيد وجودي لا يفيد ظن العلية فالعكس
الذي هو قيد عدمي لا يجوز أن يكون علة بالاستقلال لإفادة الظن ولا جزءا من العلة لما ذكره فعند ذلك لا يكون
المجموع علة لإفادة الظن وبهذا نعلم أن هذا الجواب ضعيف والعجب أنه لما اختار في العلل الشرعية أنها
معرفات فهلا دفع أكثر هذه الوجوه التي أوردها هاهنا بناء على ذلك الاختيار لأن العلل إذا كانت
معرفات جاز أن تتوارد العلل الكثيرة على الشيء الواحد وجاز أيضا أن يكون الشيء علة لعلته لأنه
لا امتناع في كون كل واحد منهما معرفا للآخر ولكان يندفع عنه أكثر الوجوه ثم اعلم أن الذين
اعتمدوا على الدوران في إثبات علية المدار أجابوا بأحسن من هذا وعبروا عن دعواهم بعبارة حسنة
دافعة لهذه الأسولة وقالوا نحن لا ندعي أن دوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما يفيد الظن
بعلية المدار بل نقول بشرط أن يكون المدار صالحا للعلية ولا يقطع بعدم صلاحيته لعلية الحكم
الذي دار معه وبشرط سبقه على الدائر سبقا صحيحا لقولنا وجد فوجد وبشرط أن لا يقطع بمزاحم

نحو هذا المدار يلزم من كون المدار علة الغاية فنقول إذا وجد في الدوران هذه الشروط وهو يفتقر
عليه مثل هذا المدار وعلى هذا لا يرد شيء من تلك النقوض إذ قطعنا في أكثر ما أورد بعدم صلاحية المدار
لعلية الدائر كالمضافين وكالجوهر والعرض وكالجهات الست وأمثالها وأيضا ففي هذه الصور قطعنا بالمانع
الذي لو عقلنا هذه الأمور علة لزم العادة بالعلية وأما تعدد العلة وأجزاؤها فالجواب عنها أما التعدد
العلة فلا يعتبر لأن المعلوم لا يحصل مع التعدد لكن المعلوم من الوصف هو المشترك بين الأفراد لا فرد معين بل كل فرد
فلا يوجد معه الدوران مرة واحدة وأما المواد الكثيرة فيوجد مع المشترك وأما أجزاء العلة فلأن الحكم يعلم
أي جزء أن يوجد الغاية بشرط الأجزاء والغاية المجموع عن التأثير بالكلية فيوجد لكل جزء مزاحم يمنع من الحكم بعليته لما
ذكرنا وهذا بخلاف المجموع فإن كون المجموع علة ليس بوجه إلغاء الأجزاء بالكلية عن اعتبار التأثير بل لكل جزء تأثير
وأيضا فيندفع النقض بهذه الأمور وأما دوران العلة مع المعلول ودوران أحد المعلولين مع الآخر فلم يوجد فيه ما ذكرنا
من شروط المدار فلا يرد النقض ولذا دوران المتضايفين أحدهما مع الآخر لم يوجد فيه هذا السبق إذ هو إضافي
المتضايفين مع الآخر لا قبله ولا بعده فالقيود المذكورة دافعة لجميع هذه النقوض ثم إن المحقق سلك طريقة أخرى
في إثبات الدوران وأجيب عن السؤال الذي أجاب عنه بالنقض وهو قوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان وذلك أن حسن
من دلالة الدوران على التفسير الذي ذكره على علية المدار الذي وجد فيه تلك الشروط في صور كثيرة ادعى دلالة كل
دوران حصل فيه هذه الشروط على علية المدار بطريق التجربة الذي ذكرنا لأن الشرع يرتب الظن على مثل هذا الدوران
أو جعله إن وجدنا غالبا بأن الدوران الذي وجد فيه هذه الشروط موجب لحصول علية الظن بعلية
المدار وهذا إذا شاهدنا أن النار محرقة في أجزاء كثيرة من أفراد النار أوجب ذلك لنا علما بأن كل نار محرقة
وهذا التمثيل للتنبيه والتذكير لا أنه قياس أحدهما على الآخر وعند ذلك يندفع عن ذلك الجواب الضعف
وإذا ثبت العلم بأن كل دوران وجد فيه هذه الشروط يفيد ظن علية المدار ثبت ذلك في هذا الدوران لأنه
وجد فيه تلك الشروط وهذه طريقة حسنة قوية مغنية عن تلك التكلفات فإن قيل ولو منع الخصم هذه
التجربة وإفادتها للعلم أو الظن الغالب فبماذا يجاب قلنا فإذا أمكن ادعاء مثل هذه التجربة وأما
للنفس أو لغلبة الظن فأي حاجة إلى إثبات دلالة الدوران على علية المدار في كثير من الصور ثم الاستدلال
بما هاهنا يثبت هذه الدورانات على دلالة كل دوران بما ذكر من طريق التجربة ثم أمثال هذا الدوران
المعين لإثبات دلالته على علية المدار لا يدرج تحت تلك الدورانات بل يستدل أيضا بالتجربة مشاهدة الحكم
مع الوصف واقتران كل واحد منهما مع الآخر على علية الوصف بطريق التجربة كما ذكرت فيحصل الاستغنا

دنها

عن جميع هذا فليطلب لا شك في ان هذه التجربة تفيد اليقين او الظن الغالب بحسب كثرة المشاهدة وقلتها
ولكن لا بعد المجرب بل المجرب كما ان التواتر يفيد العلم لكن لا لكل احد بل لمن سمع تلك الاخبار الكثيرة وفي هذه الصورة ايضا
ان كان الذي يمنع ذلك اهل التجربة والاستقصاء بينه على صورة يلتزم من الدورانات التي جرت فيها ما دل على تلك الشروط
وحصل العلم او الظن الغالب بعلية المدار بعد ذلك ان كان ممن يشفق عن حصول اليقين او الظن الغالب
بدلالة كل دوران مشتمل على هذه الشروط على علية المدار يلزمه بدلالة هذا الدوران الخاص لضرورة الاندراج
وان لم يكن اهلا لذلك او لم ينصف فلا علاج للمجاحد غير ترك معه وذلك لا يضر المستدل المجتهد في الاحكام الجزئية
وتفتيشه قد اظهره بمقدمات حصل له بها او بموثق وظفر بما هو الحكم عند الله وقد خرج عن عهدة ما وجب عليه من
الاجتهاد في الادلة قوله هذه يستعمل بكثرة مشاهدة امر الحكم فكيف من يعني بالعلم المعروف فربما امكنه
ذلك فاما من يدعي الوصف العلة يعني الثابت فهو دائما فان الحكم مع الوصف اي وصف كان لا يكفيه بل ان كان الوصف
مناسبا فهو وان لم يكن مناسبا لا يثبت من غير توسط الدوران فلذلك احتيج اولا ان هذا الحكم جار مع هذا الوصف
وجودا وعدما مرارا وقد وجد في الدوران المدار المشروط المعدودة وكل دوران بهذه الصفة فهو دليل علية
المدار وثبت هذه المقدمة بالاستقراء والتجربة التي ذكرناها بالبحث عن صور كثيرة من هذه الدورانات ثم اذا ثبت له
هذه المقدمة الكلية ثم مقصوده قال رحمه الله الفصل السابع في السبر والتقسيم الحاصر اقول الكلام عليه
من وجوه احدها قوله ان المناظر يكون الناظر فيه نظر لان المناظر لا يلزمه تقليده ولهذا لا يكلم المناظر في كل ما يقوله
الا اذا اقام الدليل عليه والناظر ايضا شرطه ان يكون اهلا للاستدلال عارفا بطرقه فليس كل ناظر يحصل له حل احد
باي طريق كان يجوز العمل به فمثل هذا الناظر اذا نظر وبحث عما يصلح للعلية فلم يجد غير اوصاف عدة معينة
وادى التفتيش حتى غلب على ظنه عدم سواها ثم قام عنده الدليل على فساد علية سائر الاقسام تعين علية
هذا الوصف المعين بحكم هذا الاجتهاد فاذا ناظر غيره يلزمه ان يذكر له تفاصيل اجتهاده فاذا وقع
الموقع عند المناظر لزمه الجري على موجبه ليوافق اجتهاده لاجتهاد الاول بتنبيهه اليه وان لم يقع الموقع
واظهر وصفا غير هذه المعينات صالحا للعلية او بين ان ما من عنده الاول من فساد سائر الاقسام
غير صحيح او لا ما من عنده دليلا على الفساد له دلالة او دل على علية احد سائر الاقسام بما ينتهض لزم الاول
ان يرجع عما كان عليه وان تردد المناظر ولم يذكر ما يوثق به او صار جاحدا للاول من غير ذلك
فللاول ان يستمر على اجتهاده الاول واذا كان الامر على هذه الاقسام فاطلاق القول بان المناظر
يكون الناظر غير مستقيم قوله جميع الاوصاف ثابت معدومة قلنا هذا لا يستقيم على ما اختاره

لان اختياره ان الاحكام الشرعية ما شرعها قديمة فاما ان لا يكون لها علة او علتها قديمة ولا على ما اخترناه
لانا بينا ان الاحكام على قسمين قديم وحادث فالتعليق وجعل الشيء شرطا او علامة وعلة قديم واما حصول
الحكم في محله ووجود اسبابه وشروطه حادث وكيف كان لا يمكن سلب العلية عن شيء لكونه حادثا لان
وجوده وان كان حادثا لكن صيرورته علة للحكم الفلاني قديم الا ترى ان دخول الدار قد يوجد في
الحال ولكن صيرورته شرطا متعقبا للعتق يكون سابقا على الحال بمدة مديدة ثم لو امكن ذلك فمعارضه
الخصم في هذا الوصف المعين بالاستصحاب فيقول هذا الوصف لم يكن علة والاصل بقاؤه على ما كان
من عدم العلية وايضا اذا كان هذا الطريق مفتقرا الى الاستصحاب فهذا القياس مرجوح بالنسبة
الى البراءة الاصلية فلا يمكن تقديمه عليها فلا يكون هذا قياسا لان كل قياس فهو مقدم على البراءة
الاصلية الثالث من الاعتراض انه اذا كان الامر كذلك رجع حاصل المناسبة والاوزان والسبر
والتقسيم الى شيء واحد وهو التمسك بالاستصحاب في نفي علة غير الوصف المتنازع فيه حتى يثبت علية المتنازع
فيه ولا يكون ثم طرق متعددة دالة على علية الوصف ولا ايضا لخصوص كونه دورانا او مناسبة
او سبرا تاثير في ذلك الرابع ان قوله الدلائل السمعية والعقلية دلت على تعليل احكام الله تعالى بالحكم
والمصالح ينافي ما قرره في هذا الكتاب في الباب الخامس الذي اختاره في العلل الشرعية ينافي هذا الاستدلال
المذكور وينافي استخراج العلة بطريق السبر والتقسيم اصلا لان اختياره انها معرفات فيجوز ازدحام العلل
الكثيرة على الحكم الواحد فيجوز ان يكون كل واحد من هذه الاوصاف علة مستقلة بالتعريف والمجموع ايضا علة
ومن يقول بهذا لا يلزمه القول بان المجموع ليس بعلة وحينئذ لا يتم معه هذه الدلالة لانه يقول عندي المعرف
اما الكل واما المجموع ولا ندري بان ايهما ذلك يصلح معرفا وذلك يضعف السادس وهو معظم
المقصود وهو انه لما ذكر في اول الكلام ان التقسيم قد يكون حاصرا وقد يكون منتشرا وذكر لكل واحد
مثالا فالشيخ الجواب لا نزاع في ان التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن ثم اشتغل
بالجواب عن سؤال الخصم اما قوله لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم معللا قلت لما سبق ان الحكم الشرعي
لا بد وان يكون معللا وهكذا اجاب عن جميع الاسئلة التي اوردها في السؤال على كل قسم مجملا ولا شك
ان هذا الاستدلال حينئذ لا يكون استدلالا بالتقسيم المنتشر بل الحاصر لانه دل على ان هذا الحكم لا بد وان
يكون معللا ثم بين ان غير هذا الوصف ليس بعلة فتعين ان يكون هذا الوصف علة وهذا تقسيم حاصر قطعا
ثم ان هذا الدليل الذي يثبت هذه المقدمات به ان كان قطعيا في كل المقدمات انتج علما يقينيا وان كان
ظنيا في الكل او في البعض انتج ظنا وان لم يدل على بعض المقدمات بدليل فلا يفيد اليقين ولا الظن فما

ذكره غلط من حيث يزعم ان التقسيم قد يكون منتشرا وقد يكون مفيدا للظن وليس الامر كذلك لان معنى كونه
منتشرا ان لا يثبت الحصر ويكون حينئذ محلا لاثبات مقدمة من مقدمات القياس وحينئذ يمتنع ان يكون مفيدا
لشي ومن حيث انه يزعم ان ما ذكره هاهنا تقسيم منتشر وليس الامر كذلك بل هذا التقسيم حاصر غير ان
الدليل المذكور على المقدمات ظنية او ضعيفة او باطلة فالخلل في الدلالة على المقدمات لا في صورة
القياس ولو كانت هذه الدلائل كاملة قطعية لكان مفيدا لليقين ولهذا الزعم قال حين ما فرغ عن
ذكر مثال التقسيم الحاصر واما التقسيم المنتشر فهو ما اذا لم يدع الاجماع وهذا غير صحيح لانه لما بين ان هذا
الحكم معلل وان العلة لا تخرج عن هذه الاقسام وعن هذا الوصف ليس بعلة خرج التقسيم عن
ان يكون منتشرا سواء اثبت المقدمات جميعها او بعضها بادعاء الاجماع او لم يدع الاجماع ولكن يثبت بطريق
اخر قال رحمه الله الفصل الثامن الخارج اقول ان كان مراده ان الشرع الحق كل نادر
بالغالب في جميع الاشيا فهو بديهي انه في بعض الصور كذلك فهو بديهي ان ما عدا محل النزاع كذلك واما التقسيم
الاول فيضعف اثباته للنقوض الكثيرة ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل
النزاع لاستغنى عن اثبات هذه المقدمات واما القسم الثاني فلا يلزم من تسليمه شي واما القسم الثالث
مع انه يضعف اثباته لما ذكر من النقوض ومع ذلك لو سلمه فله ان يقول لم لا يجوز ان يكون فيما نحن فيه الحاق
النادر بالغالب هل هذا الا اثبات الطرد بالطرد ولو صح ذلك فاي حاجة الى هذه الاحتجاج الثاني
ان يقول ان ذكره لاستقرا الشرع ان كان للاحتجاج فقد ورد عليه ما ذكرنا وان كان للتنبيه بالمثال فنظر
فيه ونقول سلمنا ان الشارع يلحق النادر بالغالب واذا اثبت حكما في اغلب صور وصف يغلب على ظننا
انه في جميع صور الوصف كذلك لكن المعلوم فيما نحن فيه في اغلب صور الوصف هو مقارنة الحكم مع الوصف
لا كون الحكم معللا بذلك الوصف فان هذا غير معلوم لاحد لا في صورة واحدة بل لو ثبت في صورة واحدة
كان كافيا في المقصود لان الوصف اذا صلح علة للحكم في صورة صار علة مطلقا ولزم ترتب الحكم عليه
حينئذ طردا ولا يلزم من غلبة الاقتران كونه علة مطلقا ولزم ترتب الحكم عليه حينئذ طردا ولا يلزم من غلبة
الاقتران كونه علة ولو ادعى ذلك لما كان الوصف يكون علة للحكم اولى من الحكم بان يكون للوصف واما
ان لا يكون واحد منهما علة للاخر وهو مرادنا وهو ما نحن ندعونه هاهنا واما ان يكون كل واحد
منهما علة للاخر وهو محال هذا الكلام يرجع الى التحقيق الذي قدمناه انه يتعذر الاستدلال
بالطرد على علية الوصف بمعنى المؤثر لما ذكرنا من طريق التجربة ولكن يصح الاستدلال بمعنى المعرف
ثم قوله وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم ليس الا استصحاب المعرف لان الاستدلال بالشي على شي اخر غيره

من الاستدلال بالمؤثر على الاثر ولذلك مثل هذا الاشكال وارد على الوجه الثاني وبعض هذا ان المستدل
بالطرد ان كان يدعي في الوصف انه معرف للحكم ولا يدعي انه مؤثر فيه ثم يكفي صور مقارنة الحكم مع الوصف
لكثرة مغلبة على الظن الاستلزام بينهما سهلا اثبات هذه الدعوى ويذكر ما ذكره من الصور للتمثيل والتنبيه
لا للاحتجاج ثم لا يرد عليه النقوض المذكورة كالحكم مع الحدود والجوهر مع العرض وكذلك ذات الله مع
صفاته فان كونه معرفا حاصل في جميع هذه الصور واما ان ادعى كون الوصف مؤثرا فذلك ما لا يخرج
الا بوسط الدوران واي فرق بين هذا وبين حكم الطبيب في سقي الدوا فانه لما تكرر مقارنة الاثر لسقي
ذلك الدوا وكثر جزم بان سبب ذلك الدوا علة لذلك الاثر اقول دون الفرق بينهما من وجوه احدها
ان الطبيب جازم من الاول ان كل دوا يسقى لا بد له من اثر في البدن ويظهر في الحال فاذا سقاه مرارا
ثم يترتب عليه اثر معين مرارا جزم بان ذلك الاثر الذي يوجبه هذا الدوا هو هذا وهذا المعنى مفقود فيما
نحن فيه لان المجتهد لا يجزم بان كل وصف وخاصة اذا لم يلزمنا شيئا ولا استلزم المناسب لا بد وان
يكون علة لحكم شرعي بل جاز ان يعتبر الحكم اوصاف من هذا القبيل ولا يكون شي منها علة للحكم وثانيها
ان الطبيب يعلم ان نحو ذلك الدوا غير الاسباب الموجبة لمثل هذا الاثر عند كل سقية ثم يعلم ان هذا الاثر
لا بد له من موجب فيجزم بوجود الموجب للتسقي مترددا في خصوص البدن وخصوص ما سقاه من الدوا
وخصوص الزمان الذي سقاه فيه فاذا تكرر يكون الاثر في ابدان شتى وازمنة مختلفة جزم بان هذه
الخصوصيات لا مدخل لها في التاثير والمجتهد في الاحكام ليس عنده لا يمكنه ذلك لاحتمال ان هناك علة لم
يطلع عليها هو وثالثها ان تجربة الطبيب في التاثير ينضم اليه من الطرد وحده فلهذا المعنى ما فرقنا
في الوصف المناسب وفي الدوران انه يثبت العلة والتاثير بكثرة المقارنة بخلاف الطرد وحده واما من
يدعي في الطرد كون العلة معرفة فهو ايضا ممكن من ذلك في تغليب الكثرة والغلبة قال رحمه الله
اما التقسيم الثاني فهو اضعف وقال في الفصل العاشر في الطرق الفاسدة الى اخره اقول الاعتراض
عليه من وجوه اولها ان كل وصف قارن الحكم في صورة الوفاق فان المستدل يتمكن من اثبات عليته بالطريق
الذي به اثبت علية الوصف المناسب فيقول هذا الحكم لا بد له من علة وغير هذا معدوم بالاستصحاب
وثانيها انه جعل المناسبة اقوى من الطرد ثم ساير الطرق المتاخرة وقرره بالاستصحاب وهو
مشترك بين الكل وثالثها ان عموم قوله فاعتبروا اثبت به اصل القياس وقوله ان الله يامر بالعدل
والاحسان اثبت علية الوصف بطريق الدوران ولو نسخ بخصوصها انه منع من الاحتجاج به فكيف احتج
هو بهما وان لم يمنع جاز ايضا هاهنا قال رحمه الله الثاني في الطرق الدالة على علية الوصف

الى اخره اقول لون الشي مقتضيا للحكم اعم من ان يقتضيه بحيث يثبت عليه الحكم دائما ولا يتخلف عنه بل
المقتضي هو الذي وجوده يشعر بثبوت الحكم ويوجب الحكم بثبوت ذلك الحكم او الظن بثبوته وهذا اعم
فانه ربما تخلف عنه لمانع فان الثقل في الجسم الثقيل يقتضي الهوي والهبوط بدليل انه اذا اراد ان يذكر علة
هبوط الجسم الثقيل لا يذكر غير ثقل الجسم ولا يعلله الا به ولا يذكر معه ذلك قيدا اخر من عدم المعارض والمانع
فالثقل هو المقتضي وقد يتخلف عنه لمانع اذا عرفت هذه المقدمة فنختار في الوجه الاول من قسمي ترديده
ان المقتضي لا يعتبر فيه انتفاء المعارض فقوله سواء حصل المعارض او لم يحصل كان الحكم حاصلا ممنوع
لانا قد ذكرنا انه قد يتخلف عنه الحكم للمانع وذلك لا يخرجه عن كونه مقتضيا كما اذا وجد مانع من هبوط الجسم
الثقيل فانه لا يخرج الثقل عن كونه مقتضيا للهبوط الا اذا اخذ المقتضي بما لا يتخلف عنه الحكم اصلا
فيصير النزاع حينئذ لفظيا ثم الطرق التي عدها لا يدل على كون الوصف مقتضيا بهذا التفسير بل يفيد
تعذر اثبات العلة بهذا التفسير بهذه الطرق او المولف لم يورد الاسولة على التقسيم الذي هو محل
الايراد وهو ان الاقتصار عن ... يتوقف على انتفاء المعارض بل المتوقف عليه هو ثبوت الحكم قال
رحمه الله الحجة الثانية الى اخره اقول لا نسلم ان المنافاة بالذات بين المقتضي والمانع بل ذلك بين
مقتضيهما واثريهما الا ترى ان الثقل المقتضي للهبوط بعينه اقتضاء حقيقيا والمانع العايق يمنع
منعا حقيقيا ومع ذلك يجتمعان اللهم الا اذا اخذ المقتضي والمنع بمعنى اخر غير ما في المتعارف وعلى
ذلك لا يمكن اثباته بالطرق المذكورة واذا عرفت هذه النكتة علمت ان ما بعد هذا لا وجه له فانه ذلك فرع
على امتناع اجتماعهما بالذات ونحن لا نقول ان عند المانع يخرج المقتضي عن كونه مقتضيا بل بشرط كون المانع
مانعا بالفعل بقي المقتضي مقتضيا قال رحمه الله الحجة الثالثة الى اخره اقول اما وجود الوصف
مع الحكم في محل الوفاق بمعنى القطع او الظن بالعلية فكل مسلم واقع دل عليه هذه الدلايل واما ان الوصف
مع عدم الحكم في صورة التخصيص اذا كان المعنى يصلح ان يكون مانعا لا ينفي القطع بانه ليس بعلة واذا كان
واذا كان وجب الحكم بالعلية اولى لانه يثبت من العرف مناط حكمه كاشفا عن الخوف اسمح رجحان
جانب المجوزين بما ذكروا من مناسبة المانع ودلالتها على كون الوصف مقتضيا وانما يمكن العمل بالمسلكين
جميعا بما قاله الحكم حيث ثبت على الوصف المقتضي واحاله نفي الحكم حيث تخلف للمانع على المانع اما قوله
بان الدال على العلية هو الاقتران مع المناسبة مع الاطراد فهو ممنوع لان الاطراد الذي يدعيه هو
الاطراد الكلي وذلك ليس شرطا في حصول غلبة الظن بعلية الوصف اذ كل احد يعلم انه اذا شاهد
مقارنة الحكم مع الوصف المناسب مرة بعد اخرى غلب على ظنه كون الوصف علة لذلك الحكم وان لم يعلم

الاطراد ولو كان الاطراد شرطا لدلالة المناسبة على العلية او من جملة اجزاء الدلالة لما حصل الظن الا بعد
العلم بالاطراد واما قوله المعلل بالمانع ليس هو لنفي اعدام الحكم بل هو العدم فلنا هنا واسطة
بين العدم المستمر وبين الاعدام وذلك اذا امتنع من ترتب الحكم على ما يقتضيه ومنع من ترتب الحكم على ما يقتضي الحكم
معنى زايد على العدم المستمر لان العدم المستمر لا يستدعي وجود ما يرفعه ووجود ما يعارض ذلك الشي ويمنع
من رفع ذلك العدم المستمر وكذلك مغاير للاعدام فان اعدام الشي يستدعي سابقة وجوده وما ذكرنا من المعنى
لا يستدعي سبق الوجود فهو معنى ثالث ولهذا فان المعنى العايق نوع من هبوط الجسم الثقيل لا يسمى مانعا
باعتبار انه دفع ما يوجب هبوط عن فعله ومنعه ولهذا يقال لهذا المعنى دفع وللاعدام انه رفع فلا
يلزم ان لا يكون ما يسمى المانع في الاعدام ان لا يكون المستند اليه والى ما ثبت غير العدم الاصلي المستمر بل المستند
اليه المعنى الذي ذكرنا ثم اعلم ان بعض اجوبته عن حجج المجوزين مما الجواب عن الوجه الاول فضعيف
لانه يتضمن مطالبة بالجامع وفرقا على سبيل المعارضة اما المطالبة فلهم ان يجيبوا عنها بان العام اوجب
الظن بثبوت الحكم في كل صورة على حدة لم يلزم من التخصيص في صورة ترك العمل بذلك الظن في سائر
الصور لان العمل بالظن دافعا للضرر المظنون كذلك فيما نحن فيه دلالة المناسبة والنص والايماء
على العلية اوجبت ظن ثبوت الحكم في كل صورة يوجد فيها الوصف ثم اذا تخلف الحكم عن الوصف في بعض
صور الوصف وحصل شك في الظن بثبوت الحكم في سائر صور الوصف معمولا به لكون العمل به دافعا للضرر
مظنون فهذا هو الجامع بين الصورتين اما الفرق الذي ذكره فهو ممنوع ولا نسلم توقف دلالة العام
على عدم المخصص بل للمستدل ان يستدل به ويثبت به الحكم من غير تعرض لعدم المخصص وان ذكر عدم المخصص
فانه يذكره تبرعا ولزيادة الاستظهار سلمنا ذلك لكن الجامع ايضا لا ينافي كون الوصف مقتضيا حتى
يصير جزء المقتضي بل الوجوب ترتب الحكم على المقتضي فاما قلنا ان يكون المقتضي مقتضيا اعم من كونه
مرتبا للحكم عليه بالاطراد وعلى هذا فيمكننا ان نضم عدم المانع مع المقتضي ونستدل بهما على الحكم ولا يلزم من ذلك
كون عدم المانع جزء المقتضي كما لا يلزم ان يصير عدم المخصص في النص العام جزء من دلالة العام فان دلالة
اللفظ العام سببه غير ذلك العدم قال الجواب عن الوجه الثالث الى اخره اقول هذا الجواب
ضعيف لان معنى قوله انا نقطع ونقدر على العلة ان نوجد عدم ذلك المانع ونضم الى المعنى الاول فيصير المجموع
علة فهذا باطل لوجهين احدهما انا نقول ان المعنى العلي لا يجوز ان يكون علة ولا جزء من العلة وثانيهما
هو ان العقلاء يقصرون في التعليل على المعنى الاول ويقولون انه انما لبس الثوب لستر العورة
وللنفع الحر والبرد ولا يذكرون ذلك القيد العدمي قال رحمه الله في الجواب عن الخامس الى اخره اقول

فلا عرفت ضعف هذا الجواب فان العقلا يعللون حرمة قتله بكونه اثما منكرا مشرفا ولا يا حلون علم
كل جناية موجبة للقتل جزاء من الموجب فتبين بهذا ان تخصيص العلة جائز لكن لا ينكر النزاع اللفظي
فان من اصطلح ان لا يسمى بالعلة الا ما يطرد مع الحكم فله ذلك وهذا لا مدخل له في النزاع المعنوي نفي
هاهنا بحث يتفرع على جواز تخصيص العلة وهو ان يقول تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة يتفرع على
وجهين احدهما ان يظهر في صورة التخصيص معنى يناسب نفي الحكم والثاني ان لا يظهر ذلك والقسم الاول
هو الذي يسمى خروج الوصف عن ان يكون علة اذ محال نفي الحكم في صورة التخصيص على المعنى الذي
يناسب نفي الحكم واما القسم الثاني فانه يقدح في العلية ويخرج الوصف عن ان يكون علة لان الوصف لو
كان مقتضيا وقد حصل في تلك الصورة بتمامه وارتفع المانع وحصول المقتضي بدون المانع يوجب
الحكم حتما فحيث لم يحصل دل على عدم حصول المقتضي بتمامه فلا يكون ذلك الوصف تمام العلة ولهذا
كان للمعترض ان يعارض المستدل بالنقض كما ان يقول تخلف الحكم عنه في الصورة الفلانية يدل على ان
الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لثبت الحكم عملا بالعلة ثم على المستدل ان يظهر المانع فان لم يظهر ذلك وظهر
المانع سلم دليل على العلية والا صار معارضا بما يدل على عدم العلية قال رحمه الله المسئلة في كيفية
دفع النقض الى اخره اقول هذا البحث مختص بالتفريع على المنع من تخصيص العلة لان من جوز ذلك
ورفع النقض عنده لا ينحصر فيما ذكره بل له طريق اخر وهو اظهار المانع في صورة التخصيص [illegible] ما ذكره من
ان المستدل اذا منع من وجود الوصف لا يمكن للمعترض من اقامة الدليل على وجوده فيها لانه انتقال
يعول اعني بالمنع مجرد المطالبة بالدليل على وجود الوصف فيها فهذا لا يمنع من اقامة الدليل من جانب المعترض
على وجود الوصف فيها فان المطالبة استدعاء الدليل وذلك لا يمنع تحقيقه ولو فتح هذا الباب لسكت الاستدلال
بالنقض على عدم العلية اذ المستدل لا يعجز عن مثل هذا المنع ولو [illegible] مكابرة وايضا فهو متعارض لان للمعترض
ان يمنع وجود الوصف في الفرع ويطالبه بالدليل فاذا اقام الدليل كان انتقالا ولكن قال المستدل التزم
من الابتداء اتمام القياس وهو عبارة عن بيان كون الوصف علة في الاصل وبيان وجوده في الفرع فاقامة
الدليل على وجود الوصف في الفرع من جملة ما التزمه اولا فلا يكون انتقالا ولنا ان المعترض ايضا
التزم ابطال القياس وهو عبارة عن بيان عدم الحكم في صورة مع وجود الوصف فيها فاقامة
الدلالة على العلية ليس انتقالا وان عنى بالمنع انه انكر قيدا في العلة [illegible] في الوصف الذي يدعي كونه علة لم
يوجد ذلك في صورة النقض فهذا التزم وظيفة المستدل ابدا ومع ذلك لو امكن للمعترض ان
يبين وجود ذلك القيد في صورة النقض لما ذا يعد انتقالا بل عن ذلك اشتغال من المستدل اولى لانه التزم

علة الوصف مطلقا في الاول دون هذا القيد والحق في دفع النقض ان الحكم اذا كان منتفيا عنها
بالاجماع والوصف المجعول علة موجود فيها فلا بد ان ياخذ قيدا في العلة يكون ذلك القيد مشتركا بين
الاصل والفرع ولا يكون موجودا في صورة النقض فيندفع النقض فان عاد المعترض الى بيان وجود
هذا القيد فيها وامكنه فليرد وردمه بانه وان لم يمكنه واراد ان يبين وجود قيد اخر يقوم
مقامه فلا يقبل عند من لا يعلل بنفس الحكمة بل يديره على الوصف وهو الحق لان الحكمة انما انضبطت
بهذا الوصف مع هذا القيد لا بقيد اخر ويقبل عند من يعلل بالحكمة لان المقتضي هو نوع من
تلك الحكمة لخصوص الوصف وفي ذلك واما اذا بين المعترض بعد ما تمسك به المستدل وجود الوصف
في الفرع فلا نزاع في قبوله وهو نقض على العلة باقوى الطرق ولكن هو انتقال قال رحمه الله
واما العكس الى اخره اقول اما الذي ذكره على عدم العكس في العلل العقلية فضعيف لان القدر
المشترك بين المختلفات ليس له وجود في الخارج فان الجنس والفصل انما يتغايران ويتعددان في الذهن دون
الخارج بل هما متحدان في الوجود العيني فلا يمكن ان يقال المشترك صار معلولا لامور مختلفة اذ الكلام هاهنا
في العلل والمعلولات الخارجية بحيث يجب تقدم العلة بالوجود على المعلول واما الذي ذكره في العلل الشرعية
فمن يعلل بنفس الحكمة له ان يمنع ثبوت الحكم بدون نوع تلك الحكمة اصلا والاوصاف المختلفة لا اعتبار
لها لانها مقارنات العلة والمقارنات قد تفارق وقد تلازم فلا التفات اليها ومن يعلل بنفس
الوصف لا يلتفت الى الحكمة فلزمه الاعتراض ومن يعلل بالحكمة ويجعل الوصف ضابطا فله ان يقول
اعلم
لان الحكمة الواحدة بالنوع جاز ان ينضبط باوصاف مختلفة فعدم بعض الاوصاف لا يدل على انتفاء
العلة الحقيقية وهي نوع الحكمة وقد ثبت ان الغلبة على ما ذكرناه معارضة في حكم المسئلة الامي
المعلقة ولا في ابطال علية الوصف فلا يصح [illegible] المولف بذلك مع انه عد من جملة الطرق الدالة على
كون الوصف ليس بعلة ولذا القول بالموجب ايضا قال رحمه الله الفصل الخامس في
الفرق الى اخره اقول للسائل ان يناقش في مواضع من هذا الكلام من وجوه احدها انه
خصص هذه الدعوى بالعلل المنصوصة وكلامه في صورة العلل المومى اليها فان الردة والقتل
والزنا صارت عللا اما بالنصوص او بالمناسبة واما النص على عليتهما على ما ذكرناه من تفسير
النص اول الباب فلم يوجد وهذه هي الحقيقة في علل مستنبطة واعلم ان السؤال الاول اقوى
وما ذكره في الجواب ان ابطال ثبوت الشخص الواحد امر واحد ممنوع سلمنا ذلك لكن لم قلت انه لا
يكون طريقا الى الشيء الواحد بحيث ان يكون واحدا الا ان الحكم الذي لا منافيه ليس نفس ابطال ثبوت الشخص

بل الطريق اليه الا ترى ان جناه الشخص الواحد يمكن ابطاله بضرب عنقه و بذبحه و بعلاه بنصفين
وبالضرب بالسيف والحرق والغرق وامور لا تعد وربما يباح بعض هذه الطرق دون البعض
فلم قلت ان ما نحن فيه ليس كذلك فان ابطال العمل بسبب الرده هو طريق واحد الى ابطال الحقوق
بان يسلمه الامام ولحصول ذلك لا يملك اسقاطه واباحه القتل بسبب القصاص هو ان الولي يملك
قتله بمثل الطريق الذي صدر عنه ويندب الى العفو واباحه قتله بسبب الزنا انه يرجم بالحجارة
ولا يملك الامام اسقاطه فهذه طرق مختلفه غير انها اشتركت في الافضا الى شي واحد وذلك لا
يوجب اجتماع العلل على حكم واحد وايضا عصمه دم المرء حكم شرعي وهو مشروط بامور منها
الاسلام ونصاده الكفر ومنها العفه ونصاده الزنا ومنها العدل ونصاده القتل ظلما وكل
واحد منها لحقل بواحد من هذه الجنايات فهو سبب لكل جنايه من هذه غير موجب الاخرى ولنظيرها
في الامور العقليه ان حصول الحس الواحد مشروط بشروط منها بقا الاعضا المرتبه على امر جسها
المعتبر ومنها اتصالها بعضها ببعض ومنها اشتمال البدن على قدر من الدم والاخلاط
وشروط اخرى كثيره وكل ما يحصل في البدن مبطلا لواحد من هذه الشروط صار سببا لابطال الحقوق
ولاجهم تعددت اسباب ابطال الحقوق فاذا فرضنا اجتماع عله منها لا نقول ان العلل
الشرعيه توادرت على معلول واحد اذا فرضنا دفعه واحده حز رقبه شخص واحد وقده بنصفين
من شخصين معا لا يمكن ان يقال اجتمع هاهنا العلتان على معلول واحد اذ ذلك لا يتصور في العلل العقليه
التامه الموثره ومع ادراكه عذرا في هذه الصوره فهو عذر ثاني في دفع ما ذكرنا الدليل و نعلم من هذا
ان الاسوله التي اوردها امثل وقوله يرد ابطال الحلين في السوال صحيح وقوله في الجواب الزايل
كونه معللا بالرده لا نفس الحل غير مستقيم لان الحل لما كان مستمرا حال الرده وبعدها فلا اثر للزايل
في المستمر اصلا وقوله لما كانت العله عندي عباره عن المعرف زال عني الاشكال بقول لا شك ان هذا
دافع للاشكال في تعريف هذا في النص بما صرح بالعله وقال ان الحكم انما شرع لاجل هذا فهذا
صريح بانه موثر فكيف يقال انه معرف فقط وقوله في السوال الولي يستقل باسقاط احد الحلين
فيه بحث واما جوابه وهو انه انما يتمكن من فعله ازاله احد الاسباب دون ازاله الحل فضعيف
لانا نعلم ان الولي كان متمكنا من قتله فلما كان عفوه صار ممنوعا عن قتله فزال الحل الثابت
له وهذا الزوال يستدعي سببا ولا سبب غير عفوه ثم نقول للمولف ان كان الزايل بالعفو شي اخر
غير حل القتل فموجب قتل القاتل ظلما هو ذلك الشي لان العفو يسقط موجب الجنايه فاذا كان هو حد

الجنايه عين الحل ولا يلزم اجتماع العلل على حكم واحد وهذا لا يمكن دفعه لو فرض الكلام في اجتماع العده والحيض
في الزوج فانا نقول حل وطي المنكوحه مشروط بشروط منها ان لا يكون معتده الغير ومنها الطهر وكل واحد
منها يضاد شرطا من هذه الشروط فلم يجتمع علتان على حكم واحد وكذلك الصوره التي فرض الكلام فيها اخرا
وهي ما اذا اجتمعت من لبن زوجته احدى ولبن اجنبيه بعدها لما ذكرنا وذلك لان حل التزوج بالمراه مشروط
بشروط منها ان لا يكون بنتا لاخ لام النسب ولا لام الرضاع ومنها ان لا يكون بنت الاخ لام النسب
من الرضاع فهذه الرضيع او بنت الاخ لان شرط يضاد السبب الواحد سيان ولا دان السببين وكل واحد
علم سيان فاندفع ثم البحث ان هذه العلل التي عرض الكلام فيها بعضها مستنبط وبعضها موم اليها
وهو لا يجوز اجتماعها على المعلول الواحد فكيف يحصل غرضه من هذا ثم نقول ما ذكره في امتناع التعليل بعلتين
مستنبطتين شامل في العلل المنصوصه فان قولنا القطع انما وجب على هذا الرجل لاجل السرقه سابق صدق
قولنا انما وجب للغصب ولشي اخر والمنافاه بين المنصوص في التعليل بين علتين اظهر والمنافاة بين التعليل
بعلتين مستنبطتين لجواز ان لا ينص في الاستنباط واتصافها دلم ما اجتماع العلل على حكم واحد ممكن في
العلل المستنبطه بل الغرض المدلول ولم يسو في العلل المنصوصه بل في المستنبط والمومى اليها قال
رحمه الله المسله التاسعه الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا مضبوطا الى اخره اقول احساده وهو ما اورده
من الاسوله والاجوبه حسنه لكن الذي من ترك الاشاره اليه ومما يستوجب اعادتها هاهنا وهو ان العله بالحقيقه
هي الحكمه لكن الحكمه لما لم تنضبط مقاديرها وخصوصها بالوصف فجعل الوصف عله في الشرع بمعنى ان جعله
علامه للحكمه التي هي عله وذلك علينا فالحكمه هي العله الباعثه للفاعل والوصف هو المعرف
فقول المحصول انه في الشرع عله بمعنى المعرف يشير الى الوصف المعرف للعله الحقيقيه الموثره لا ان علل الاحكام
الشرعيه لا يكون موثره اصلا واذا فهم هذا المعنى على هذا الوجه اندفعت الشبه المذكوره في هذا الباب
قال رحمه الله المسله العاشره المعللون بالحكمه الى اخره اقول اعلم ان الذي يعلم من المعللين
بنفس الحكمه من النص وحسن ودفع النقض بطريق مطبوع معتبر لما بين اشتمال الحكم في الاصل على قدر من المصلحه
العلانيه لدفع حاجه العقد مثلا ويبين ايضا اشتمال الحكم في الفرع على قدر من نوع تلك الحكمه المصلحه وذلك
القدر مطلوب الوجود وقدر من الحكم في محل الوفاق على على الظن على القدر المشترك فيكون العله
موجوده في الفرع فيثبت الحكم ثم اذا نقض المعترض هذه العله فللمستدل ان يمنع من تمام المشترك في
صوره النقض ويطالب المعترض بالدليل عليه لان النقض انما يرد اذا بين وجود ما ادعي عله عاريا
عن الحكم وذلك انما يتحقق لو بين وجود القدر المشترك بتمامه في صوره النقض فعليه بيان ذلك فان لم يتبين

لكونه

صف

لانه ليس قطعيا وقوله هذا ضعيف لا وجه له وهو ساقط لما تقدم من كلامه ان المستدل اذا منع وجود الو
في صور النقض لا يلزم المعترض اقامة الدليل على ذلك الا ان يكون اشتغالا فلم يجوز هنالك للمستدل ان يمنع وجود
الوصف في صورة النقض ولم يجوز هاهنا منع وجود القدر المشترك في صورة النقض مع تجويزه للتعليل
بالحكمة اما قوله يحتمل ان لا يكون المشترك في صورة النقض الا مسمى كونه مصلحة قلنا اما اولا فهذا الاحتمال
لا يقدح بعد ان تم الدليل على العلية واما ثانيا فلان المسمى يمتنع ان يوجد في الخارج وهو علة فلا بد من موجود
في الصورتين لان الصورتين اشتركتا في قدر معين والقدر المعين يمتنع ان يكون نفس المسمى وبهذا التقرير قوله
الاشتراك بين القدرين في امر اخص من عموم كونه مصلحة غير معلوم ولا مظنون فان الاشتراك في القدر
المعين اشتراك في امر وراء عموم كونه مصلحة قطعا وهو معلوم في هذه الصورة فلم يقال فيها انه موجب
بين نائبه النقض وبين قياس اي صورة [illegible] هذا اخيرا لازم لان الفرق اذا كان
ظاهرا في محل الوفاق يصير دافعا لهذا القياس والنقض ايضا يمكن ايراده بنحو من التلطف وذلك من وجهين
احدهما بطريق المعارضة في الحكم بالتلازم وهو ان نقول لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في صورة النقض
لان كل واحدة من هاتين الصورتين اشتركتا في قدر من المصلحة فيعتبر اشتراك الحكم به في الفرع بعليته على الط
عليه المستدل فيلزم ثبوت الحكم في صورة النقض لو ثبت في الفرع وذلك منتف فينتفي الملزوم فيضطر
المستدل الى بيان الفارق بين الفرع وصورة النقض والا انقطع والوجه الثاني بطريق المعارضة
في المقدمة بان نقول ما ذكرتم من المناسبة وان دل على علية القدر المشترك بين الاصل والفرع لكن معنا ما
ينفي ذلك وهو ان المشترك بين الاصل والفرع لو كان علة للحكم لكان المشترك بين صورة النقض والاصل
ايضا علة للحكم واللازم منتف فكذا الملزوم بيان الملازمة ان ما ذكره المستدل هو ان صورة النقض
مع الاصل مشتركان في قدر من المصلحة وقد اعتبر الحكم به في الاصل فيلزم كونه علة على بعد وان يكون المشترك علة
واما بيان انتفاء اللازم فظاهر لان الحكم غير ثابت في صورة النقض ولو كان العلة موجودة فيها لثبت
الحكم وهذا ايراد حسن للنقض والمستدل يضطر عند ذلك في دفع هذا الى احد امرين اما بيان الفارق
بين الفرع وبين صورة النقض حتى لا يلزم من اضافة الحكم الى المشترك الاول اضافته الى المشترك الثاني
لكون الفرق مانعا واما تسليم وجود علة الحكم في صورة النقض واظهار مانع فيها اوجب التخلف
ومتى لم يفعل ذلك عجز عن اثبات الحكم قال رحمه الله المسألة الرابعة يجوز التعليل بالعدم
الى اخره اقول اما قوله في اختياره في جواز التعليل بالعدم ساقط مكشوف فقد عرفت من قبل ان العدم
لا يصلح ان يكون علة ولا جزء العلة والتحقيق في هذا الباب هو ما قد بيناه ان التعليل في الحقيقة

١١٨

بالحكمة والمصلحة والاوصاف علامات وضوابط لنوع الحكمة ومقدارها وهذه الاوصاف تارة تكون احكاما
شرعية وتارة اوصافا حقيقية ثبوتية وتارة تكون سلبية او صيغا مخصوصة وتارة اوصافا اضافية وكل
ذلك يصلح ان يكون علامات للحكمة التي هي العلة الحقيقية ولا امتناع في شيء من ذلك وما ذكره من الوجوه لو ورد
فانما يرد على من يجعل هذه الامور مؤثرات واما من جعلها معرفات فلا يرد عليه هذا وسقط كلفة النظر فيما
طولوا في هذا الكتاب قال رحمه الله المسألة السادسة يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي الى اخره
اقول في الجواب عن الوجه الاول ان لا نسلم التقدم والتأخر في الاحكام اذ عندنا كل حكم شرعي فهو قديم
ولا تصور فيه الا الامتزاج وكذلك انما يكون بالقياس الى تعلقها بالاحكام واما الجواب عن الوجه الثاني
فضعيف لان الذي [illegible] ان حكم الاصل يعرف بالنص ثم يعرف عليه الوصف بحكم الاصل ثم يعرف حكم الفرع
بالوصف الذي جعلناه علة للشاهد [illegible] انه ينتقض عليه حينئذ حجر القياس اذ الاصل والفرع حينئذ لا يشتركان
في علة الحكم بل العلة في الاصل شيء وفي الفرع شيء اخر بل الاولى سلوك المأخذ الذي ذكرناه وهو انا لا نجعل الوصف
او الحكم الشرعي معرفا للحكم بل معرفا للحكمة الداعية الى الحكم وعلى هذا يجوز ان يكون الوصف او الحكم معرفا
في الاصل ايضا لان النص اذا عرفنا حكم الاصل ولم يعرفنا الحكمة الداعية اليه فالحكم الشرعي
عرفنا تلك الحكمة في الاصل والفرع جميعا فيكون الاشتراك بين الفرع والاصل حاصلا في العلة الداعية
والمعرفة جميعا وسقط هذه الاسولة بالكلية قال رحمه الله المسألة التاسعة اتفقوا
على انه لا يجوز التعليل الا الى اخره اقول لما كان العلل الشرعية معرفات فلا امتناع
ان يكون صدق هذه التسمية على شيء يكون علامة للحكم فانه لما جاز ان يكون الامور الاضافية علامة كذلك
هذا قال رحمه الله مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة الى اخره
اقول هذا الجواب ضعيف بالقياس الى زعمه والى ما اختاره بان العلة الشرعية
معرفة للحكم فهذه العلة لا يمكن ان يعتبر التعريف للحكم في الاصل لان ذلك قد عرف بالنص ولا
يعرف الحكم في محل اخر لان ذلك لا يتاتى في العلة القاصرة اذ العلة القاصرة هي المختصة بمحل الوفاق
فلا يقع معرفة لنوع هذا الحكم فلا يكون علة لنوع هذا الحكم اما قوله لنكشف عن المنع من القياس
فلا [illegible] علم [illegible] انها العلة المعرفة لا [illegible] المتعدية لجواز ان يكون
يوجد في الاصل اوصاف كثيرة كلها معرفات فاذا [illegible] تعدى الحكم [illegible] تلك الاوصاف
وغير ذلك لا مانع بخلاف المؤثر والداعي والوجه الثاني ان [illegible] انه يلزم القياس لكن هذه
الامارة جعلت امارة للحكم لا لمنع القياس وقوله لنكشف حكمة الحكم فكذا هذا الجواب

يكون باصل من جعل المعرف معرفا للحكمة لا للحكم وأما من جعله معرفا للحكم فقط ويمنع أن يكون الحكم
للحكمة لا يتأتى هذا الجواب على أصله وأما قوله منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة فهذا أيضا إنما يكون
باصل من علل بالحكمة فإنهم إنما جوزوا التعليل بذلك مع قصوره لأنه يعرف حكمة الحكم وأما من لا يعتقد تعليل
الحكم بالحكمة بل يجعل العلل كلها معرفات للحكم فلا يتأتى له هذا الجواب ثم يقول هذا السؤال يمكن
أن يمنع به احتجاج المذكور في أول المسألة وقوله لا يصح التعليل بهذه العلة بعينها لا بمفهومها في التعليل
من معناه جعله معرفا للحكم في محل التعليل وفي محل النص ليشمل هذا التعليل مبطل هذا الاحتجاج وكذلك الأجوبة
التي تقدمت قال رحمه الله المسألة الحادية عشر الحق أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة إلى آخره
أقول لا بد أن ننبه في هذه المواضع ونعترض عليها أما في معنى الملك فقول المملوك حصل فيه معنى
شرعي من تعلق الإطلاق في التصرفات وهذا في العرف العام والعرف الخاص الذي لعلماء الشرع وفي الشرع أما في العرف
فلأنهم أبدا يعللون الإطلاق في التصرف بكون المحل مملوكا حتى إن السوقة يعللون بذلك ويتعلمون فيما بينهم ويقولون
هو ملك فلان فله أن يتصرف فيه كيف يشاء ويقولون له أن يتصرف في هذا كيف شاء لأنه مملوك له ويعللون أيضا عدم الملك
من التصرف بعدم الملك فيقولون ما نفذ تصرفه إذ لم يكن مملوكا له ولو باع ملك غيره لم ينفذ وكل ذلك شائع المعنى
في العرف يسمى ذلك المعنى ملكا وهو المطلق للتصرفات وأما عرف علماء الشرع فمناظراتهم واحتجاجاتهم
كلها مشحونة بذلك فيقولون تصرف فصادر أهله في محله ويعنون بالمحل المملوك ويقولون بطل تصرفه لأنه ملك
الغير يعنون أنه لا ينفذ وعليه تصرف صادر من المالك فينفذ لأنه ملك يحل له التصرف وزال ملكه فيمنع
من التصرف وأمثال ذلك مما لا يحصى ويدل ذلك على ما ذكرنا من المعنى وأما في الشرع قال الله تعالى إنا
أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك وأمثال ذلك كثيرة في الكتاب والسنة فقال الشارع يعرفنا
الحل في التصرف بملك اليمين فلا بد أن يكون الملك معنى آخر للإطلاق في التصرف ولأن الملك قد يثبت لمن ليس
أهلا للتصرف كالصغير والمعتوه فلا يكون معنى الملك هو عين الإطلاق في التصرف وقد يوجد الإطلاق في
التصرف بدون الملك كالولي والوكيل ويدل ذلك بعض المغايرة بين معنى الملك ومعنى الإطلاق في التصرف
ولأن الموروث إنما يجري في معنى الملك ولا يجري في الإطلاق في التصرفات لأن الوارث إنما يورث ما يخلف
عن المورث ويبقى بعد موته والإطلاق في التصرف الذي كان ثابتا للموروث يمتنع أن يبقى بعد موته بل
اضمحل وتلاشى فيتعين أن يكون هو معنى آخر مقدر في المحل يسمى ملكا أو حقا فإن قال تقدير الإطلاق
في التصرفات باقيا بعد الموت حتى ينتقل إلى الوارث قلت فقد اعترفت الآن بالمعاني المقدرة ثم
تقدير الملك في المحل أولى لكونه مطابقا لما ذكرناه من الاستعمال ولوجود إطلاق اللفظ ولأن تقديره في المحل المعدوم

موجودا إذا كان في محل معين محسوس كما أومأت إليه في القبول فيما إذا قدر … هذا أنه لا بد من
الاعتراف بمعنى شرعي في المحل يسمى ملكا وإن ما ذكره في دفع هذا ضعيف وأما معدومية الحروف فعد ذلك أيضا
فيه نظر فإن من المشهور بين العلماء أن العقد الذي جرى بين المتعاقدين يبقى مستمرا إلى أن الفسخ والإقالة إنما ترد
على العقد فترفعه والرفع إنما يتصور في الباقي لا في المعدوم والمتلاشي وبقاء العقد ليس بأمر حقيقي
بل هو أمر شرعي فهذا معنى قولهم إن تلك الألفاظ كأنها باقية وأيضا لا شك أن الملك في هذه الجارية
التي اشتراها حادث لا يمكن إنكار ذلك وهو حكم شرعي ومن أنكر ذلك لا يستحق البحث والمناظرة وأما
العدم هاهنا يتعلق الشارع الملك بالعقد وأما قبل الملك فحصوله لا إشكال في حدوثه وهذا الحادث
يستدعي سببا حادثا وذلك هو قول المتعاقدين بعت واشتريت ثم كل واحد من بعت واشتريت له …
حروف متعاقبة لا يوجد مجموعه أصلا بل إذا وجد الثاني انعدم الأول فلا وجود لهذا المجموع أصلا لكن
الشارع بعد ذلك موجودا مستمرا في الدوام ليستند إليه هذا الحكم الشرعي وهو الملك ولأن بعد العقد يبقى
العقد مستمرا قابلا للفسخ والإقالة وهذا لا امتناع فيه وكذلك الدين أمر شرعي مقدر في الذمة ولا
يمكن أن يجعل عبارة عن التمكن من المطالبة بل لأنه يتعلق التمكن بالمطالبة بثبوت الدين في الذمة ويمنع تعليل
الشيء بنفسه ولأنه إذا مات المديون مفلسا أو غير مفلس بطلت المطالبة وصار … والدين بعد باق
في ذمته ولذلك إذا مات صاحب الدين بطل ملكه الذي كان مع هذا الدين يبقى في الذمة حتى تورث منه
أما قوله هذا من جنس الخرافات فهو مجرد دعوى لا يدري بيانه ولا نسلم أن ذلك معقول واقع أما
قوله إن الوجوب قائم قلنا وجوب القصاص على هذا الرجل لا يمكن أن يقال إنه عدم لأنه قبل أن
يصدر عنه القتل كان معصوما ليس لأحد أن يتعرض له بوجه ما وبعد القتل صار لولي القتيل عليه
سلطنة قتله وما يوجد بعد أن لم يكن فهو حادث لا محالة لأنا لا نعني بالحادث غير هذا المعنى بل
العدم من حكم الشارع هاهنا هو تعلق القصاص بالقتل ظلما وإن سلمنا أنه عدم لكن هذا العدم ربما
لا يعرفه المكلف ولا بد له من شيء ظاهر له يعرف به الحكم وذلك هو الأوصاف الحقيقية أو الأحكام الشرعية
أو المقدرات الشرعية أو الإضافات كما مر فهذه يكون أسبابا بمعنى أنها معرفات فأي مانع من هذا
ولذلك يجعل المؤثر في الوجوب والحظر جهات المصالح والمفاسد لا يمنع من هذا لأن المصالح والمفاسد
قد لا تظهر بأنفسها بل لا بد من أمور أخر تدل عليها وجاز أن يكون هذه الأمور من جملة تلك الأمور
المعرفة قوله المقدر يجب أن يكون على وفق الواقع قلنا لو وقع مثل ذلك لما احتيج إلى التقدير
وأيضا التقدير على وفق الواقع بحسب الإمكان والإمكان ليس هو أن يكون سلطانا على الحروف دفعة

واحد بل مطلقا بالثاني من الاول فلا يستفهم شي كما في الكتابة قال رحمه الله المسئلة التاسعة عشر العلة قد يكون لها حكم واحد الى اخره اقول للسائل ان يقول كل واحد من التقسيمين منتقض اما الاول فلان العلة المذكورة في التقسيم لم يبين انها وحدتها بالتشخص او بالنوع لان الواحد بالنوع يمكن ان يوجب احكاما متماثلة في المحل الواحد بالنوع وفي المحل الواحد بالشخص ايضا بحسب الاوقات واما ان اخذ العلة واحدة بالشخص وكان ذلك هو المفهوم من قوله هاهنا ومع ذلك سمى المناقشة في موضعين احدهما على حكمه بامتناع ان يوجب احكاما متماثلة في ذات واحدة وذلك لان كون المرء مكلفا اوجب عليه الصلوات الخمس كل يوم مثل الواجب في اليوم الاخر وكذا في الصوم وسائر الامور المكررة بشرط حضور تلك الاوقات فهذه العلة الحقيقية المطلوبة منشاها من العقل والبلوغ واما حضور كل وقت فهو من الاوصاف المعرفة لا من العلل الحقيقية الموثرة او الداعية والموضع الثاني على المثال الذي ذكره في امتناع العلة الواحدة بالشخص لحكمين متماثلين في ذات وهو القتل الصادر من زيد وعمرو فان السائل يقول لا نسلم بان العلة هنا متحدة بالشخص بل متعددة وعلة وجوب القصاص على زيد هو ما صدر عنه من القتل وكذلك على عمرو فان كل واحد منهما قاتل فلا يكون الاحكام المتماثلة معللة بعلة واحدة ذاتا وشخصا ولان ايجاب القصاص عقوبة وهي شرع في مقابلة الجناية الصادرة ممن تجب عليه وما يصدر عن كل واحد منهما يمتنع ان يتحد بالاخر واما الاتحاد الذي يتخيل هاهنا فهو ابطال صورة التشخص وذلك لا يؤثر في تعلقها الا في فعلهما فتبين ان هذا المثال غير مطابق لما ذكره ولو ايضا اذا كانت العلة اوجبت احكاما متضادة والتقسيم الذي ذكره فيها منتقض بجواز ان يكون اقتضاء العلة لاحد الحكمين موقوفا على شرط والاخر لا يتوقف على شرط اصلا فان هذا القسم غير ما ذكره فلم قال اذا توقف اقتضاؤها لاحدهما على شرط لزم توقف اقتضائها للاخر على عدم ذلك الشرط وحينئذ يعود هذا القسم ايضا الى الاقسام المذكورة فلم قلت مثل هذا الاعلام للعلل شروطا وللاحكام حتى الموانع عن الحصر واما التقسيم الثاني فهو ايضا محتمل لم يفسر معنى الاختصاص فانه ان عنى باختصاص العلة به وبما هو كمثله كان الحكم لذاته اوله او عليه فليس كذلك فان القتل الصادر من زيد مثلا يوجب سلطنة استيفاء القصاص لولي المقتول والعلة ما صدرت عنه ولا قامت به وان القتل الخطا يوجب الدية على العاقلة مع ان العلة ما صدرت عنه ولا اختصت بهم وان عني بالاختصاص معنى اخر فلم يبين ذلك فكان التقسيم غير مفهوم المعنى والتقسيم يراد منه البيان والكشف قال رحمه الله المسئلة الثالثة عشر قد يستدل بذات العلة على الحكم الى اخره اقول للسائل ان يناقشه ويبين السافض في كلامه ويطالبه بالفرق بين هذين الاستدلالين اما قوله فمن يرى ماهية القتل من كونه سببا فلسنا هذا نسلم وايضا نفهم كونه قتلا عمدا مع الذهول عن السببية لا نزاع فيه

واما فهم السببية مع الذهول عن كونه قتلا فهذا فيه نظر لان فهم سببية القتل للقصاص يمتنع ان ينفك عن فهم القتل بل فهم سببيته التي للقصاص لا ينفك عن فهم القتل لان معنى القصاص هو شرعية القتل بازاء مثله للقتل ولا يفهم السببية للقصاص الا ويفهم معه القتل ثم اي غرض يتعلق بهذا في هذا المقام ثم قوله السببية اضافية يتوقف على ثبوت المنتسبين ولاسيما في الذهن بحث ذلك اما في الخارج فلا لانا لا نمنع ان نحكم بان الاقتضاء لتزوج الف وان لم يوجد هذان العددان في الخارج ونحكم بان الوقت سبب للقطع وان لم يوجد السرقة في الخارج ولا القطع واما في الذهن فلا يفهم هذه النسبة الا مع فهم المنتسبين ثم هذا يناقض ما قبله لانه قد قال قد تفهم السببية لوجوب القصاص مع الذهول عن كونه قتلا فاذا كان كذلك لم يحصل غرضه فيهما وبطل قوله دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم اولا ثم لو كان الامر كذلك فلا فرق بين الاستدلال الاول والثاني في هذا الحكم اذ لا فرق بين السببية والموجبية في كونهما من الامور الاضافية وكما ان دعوى السببية يتوقف على ثبوت الحكم اولا كذلك دعوى الموجبية يتوقف على وجوب القصاص اولا ويكون موجبا للقصاص انما يصح بعد ثبوت القصاص ولا يجوز ان يستفاد وجوب القصاص منه فيما اورده على الاستدلال الثاني بعينه على الاستدلال الاول يرد ان صح ورود هذا لا يصح فارقا فلم قال للمرء الاول اخذ دعوى الموجبية واقتصر عليها لكونها متضمنة لوجوب القصاص تحصل الغرض ولم يحتاج الى استفادة الوجوب مرة اخرى بخلاف الاستدلال الثاني فانه قدم اثبات السببية ثم صار بعده يدعي وجود السببية في الفرع ليستفاد منه وجوب القصاص ثم يرد عليه ما ذكرنا فلنا اما الاول وهو الاقتصار على دعوى موجبية القصاص فهو غير مستقيم لان الخصم ربما يقول لموجبه ويقول الامام يجب القصاص عندي لوجود النزاع في وجوب القصاص فكيف يمكن الاقتصار على هذا القدر واما الثاني فالعذر ايضا غير مستقيم على ما سبق منه من الكلام لان الدعوى المتقدمة وهي دعوى السببية لما كانت موقوفة على ثبوت وجود السبب وهو القتل وعلى ثبوت القصاص صارت متضمنة للمطلوب وهو وجوب القصاص وكان له الاقتصار على الدعوى الاولى من غير حاجة الى دعوى اخرى قلت انه لو صح ما ذكره لكان الاستدلال الثاني اقوى من الاول وان لم يصح فقد اندفع من اصله بل السائل ان يخفق من ان الاستدلال الاول على ما حكاه المؤلف ما فصل لان تعليله قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص غير كاف للغرض ولان تسليمه غير حصول الحكم المتنازع فيه بل يتفق تمام ذلك الى مقدمتين احديهما ان يقول موجود هاهنا وثانيهما ان يقول فيجب القصاص لوجود الموجب فكان الواجب ان يقول في محل النزاع قتل عمد عدوان وانه موجب لوجوب القصاص فيجب القصاص فاذا برهن على هذه الدعاوى

المانع لا لا يساله عن صرفا ما تعين بوجوب الصور والرحمه ولا ثانع من غير و انما ثم

اثبت

ثم الاستدلال ولم يبق احتمال ولا شك ان الاستدلال الثاني يشتمل على كل ذلك لانه اثبت الموجب ولا ثم
وجوده في محل النزاع ما نفاه الثاني اذا استدلال تام والاول ناقص وهو على ما حكم به قال رحمه الله
المسألة الرابع عشرة تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي الى اخره اقول للقائل ان يناقش في هذا من
وجوه الاول قوله ان هذا البحث متفرع على تخصيص العلة فيه نظر لانه ان عنى به ان من لا يجوز تخصيص العلة لا
ينازع في هذا القول فليس كذلك بل هذا القول يمنع من تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي بالكلية لان
وجود المقتضي مع عدم الحكم محال عنده واما من جوز تخصيص العلة فيمكنه مع هذا القول تعليل الحكم العدمي بالوصف
الوجودي اذا ثبت وجود المقتضي فنزاعه مع من منع تخصيص العلة فهذا ايضا صحيح لازم اشد وان عنى به
ان القائل بهذا المذهب لا بد وان يكون مذهبه جواز تخصيص العلة فهذا ايضا غير لازم لان من يزعم منع
تخصيص العلة يمكنه ان يقول شرط تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وجود المقتضي في تلك الصورة
ويكون مراده ان هذا الشرط ممتنع فيمتنع تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي وان عني به معنى اخر فهو
غير مفهوم من هذا اللفظ والوجه الثاني النظر في الدليل الاول فانه ضعيف لان المناسبة والدوران يقتضيان
العلية بمعنى المؤثر والعدم المستمر السابق لا يمكن اسناده الى الوصف الاخر المتاخر وهب ان العلة يراد بها
المعرف لكن هذا العدم لما صار معلوما بالبراءة الاصلية فلا يمكن اسناد معرفته الى سبب اخر والوجه الثالث
النظر في الدليل الثاني وهو قوله بين المقتضي والمانع مضادة معاندة ممنوع وقد فصلنا هذا المعنى فيما سبق بل
المعاندة في كل الصور بين اثريهما في بعض الصور لا في جميع الصور او نقول بين اثريهما ايضا معاندة في كل الصور
وهذا لان الحكم الواقع بالمقتضي او المانع المطلوب تحقيقه بالاستدلال ينقسم الى ما يكون وجودا محضا والى ما يكون
اعداما وهو تبدل الوجود بالعدم والى ما يكون استمرارا للعدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل في وجود
ما يقتضيه ونعني رفع وتبدله بالوجود واذا كان كذلك فالاثر الذي هو الوجود المحض يمكن اثباته بالمقتضي
وحده من غير احتياج الى معنى اخر واما الاثر الذي هو الاعدام فيمكن ايضا دعواه بانتفاء ما يقتضي الوجود
او نظرا بان ما يقتضي العدم ولا يحوج دائما الى الجمع بين المقتضي للوجود والمانع منه واما الاثر الذي هو استمرار
العدم الذي كان بعد ما صار بعرضية التبدل بالوجود وبعد ما يقتضي رفعه لا تبدله بالوجود فيمتنع حصوله
الا باجتماع ما يقتضي وجود الحكم وهذا المقتضي وما يقتضي المنع ويرتب الحكم المقتضي عليه وهو المانع فهذا
الاثر يحتاج الى اجتماعهما فلا معاندة بين المقتضي والمانع في اثر مثل هذا الاثر بل بينهما تعاون وتوافق
وعلى هذا الاستقيم قوله اذا جاز التعليل بالمانع عند ضعفه وهو عند وجود المقتضي فاولى ان يجوز التعليل
عند قوته وهو حال عدم المقتضي لانه تبين مما ذكرنا انه لولا المقتضي لامتنع حصول ما هو اثر للمانع فيكون

المانع في هذه الحال اضعف بل لا فعل له اصلا فضلا عن ان يقال له انه اضعف واما عند وجود المقتضي فيمكن حصول
اثره وهو منع المقتضي من العمل فالمقتضي شرط عمل المانع وشرط ترتب مقتضاه عليه ولا يكون معاندا له واذا
عرفت هذا عرفت ضعف الاحتجاج في هذه المسألة ثم انه ذكر في الاحتجاج من قبل المخالف انا اذا عللنا انتفاء
الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم متجدد الى اخره ثم اجاب بان العلة ليس عنه معرفة الى قوله
نحن لا نعني بكونه الانتفاء شرعيا الا انه لم يعرف الا من قبل الشارع وذلك حاصل بدون ما قلتموه اقول هذا
الجواب فيه نظر لان الذي حكم فيه بالعدم بناء على البراءة الاصلية لا يكون قد عرف من جهة الشرع لان الشرع لم يرد فيه
بشيء وايضا قوله يريد بالعلة المعرف فيه نظر في هذا المقام لان الوصف ليس معرفا للحكم في الاصل لانه عرف
من قبل هذا بل هو معلوم اما بالنص ان ورد فيه نص او بالبراءة الاصلية وعلى التقديرين لا يكون الوصف معرفا له
والا لم يقع الا فيه فامتنع اسناد العدم في الاصل الى هذا الوصف المتجدد سواء جعلناه معرفا او مؤثرا
واذا عرفت ورود السؤال فالجواب عن هذا ان يقال هذا مبني على الاختلاف الذي سبق وهو ان الحكم ماذا
قبل ورود الشرع فمن يجزم بالحظر او الاباحة او بالعدم فانه لا يمكنه ان يعلل ذلك الا بعد وجود المقتضي
لان الذي يوجد بعد ثبته اذا لم يكن معلوما فانه لا يمكنه ان يعلل ذلك لا يعلم من جهة الشرع ولا يستفاد من نصوص
لا يمكن ان يقال انما ورد به لعلة كذا واما اذا وجد المقتضي ليتبدله ومع ذلك لم يتبدل امكن ان يقال ان
الشرع انما قرر هذا ومنع من ثبوت ضده لعلة كذا واما من توقف في الاحكام قبل ورود الشرع
فله ان يعلل كل حكم حصل به الجزم سواء كان عدميا او ثبوتيا لان الجزم بذلك لا يمكن ان يحصل الا من قبل الشرع
وعند ذلك صح التعليل وعلى هذا استقيم جواب المؤلف وتسقط الوجوه المذكورة في السؤال قال
رحمه الله فرع لو سلمنا ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي الى اخره اقول ما معنى قوله لا يحتاج
الى ذكر دليل منفصل لان الذي ذكر دليل منفصل ليس مقتصرا على التعليل بالمانع فيطالب اثبات المقتضي
في الاصل حتى الدليل ثم انه قابل للمعارضات فان الخصم اذا وجد فارقا بين الفرع والاصل بعدم
وجود المقتضي في الاصل واحال المقتضي على الفارق وايضا له ان يعارض المنقول على تقدير وجود المقتضي
في الفرع فيقول ثبت الحكم في الفرع بالمقتضي ويحتاج المستدل الى ان يرجح المانع على المقتضي ويزداد النقل
على المستدل اكثر مما لو اشتغل ببيان تعارض المقتضي في صورة ثبت فيها الحكم وفاقا قال رحمه الله
القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع الى اخره اقول نقدم المناقشة مع المؤلف
اولا ثم بعد ذلك نشتغل بالكشف عما للمتكلمين من الخطا والصواب اما المناقشة مع المؤلف ففي وجوه
اولها قوله اتفق اكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات فيه نظر فانهم ادعوا امكان جريان القياس على هذه

الصورة في العقليات ثم ان الامكان لا يستدعي الوقوع في حكم معين او احكام معينة ولا يلزم من فساد القياس
في صورة معدودة فساد القياس مطلقا ثم لا امتناع في حصول العلم بان العلة في صورة كذا الحكم كذا هو معنى كذا
ثم حصل علم اخر بان ذلك الوصف او المعنى بتمامه حاصل في صورة اخرى وعند ذلك يحصل العلم بالنتيجة وهذا هو
الذي قرره وهو قوي حسن ويكون الحجة تامة عند حصولها بين المقدمتين ومثال ذلك انا نعلم لما راينا بدن الانسان
محتاجا الى الغذاء وعلمنا ان احتياجه الى الغذاء لاجل ان بدنه مركب من المتضادات وهو دايما في التحلل ولولا ذلك
لما افتقر الى الغذاء بدلا لما يتحلل ثم علمنا ان بدن الفرس ايضا كذلك يحصل الجزم بان الفرس ايضا يحتاج الى الغذاء ثم لا يبقى الجزم
في هاتين المقدمتين ولا يشك ان خصوص كونه فرسا لا مدخل له في الاستغناء عن الغذاء بل المشترك بينهما هو تمام
علة الاحتياج الى الغذاء وعلى هذا يثبت امكان القياس في العقليات ووقوعه ايضا وعلى هذا يندفع قول المخطي
النفس بهاتين المقدمتين وان عني به انه يكون قليل الوقوع فليس ايضا كذلك بل مثل ما ذكر بالتبيين ايضا
وليس بنادر وقليل على ان كونه قليل الوقوع لا يوجب امتناعه والوجه الثاني من المناقشة ان المؤلف اشتغل
بالمناقشة مع المتكلمين في صور معينة من نوع معين من القياس وذلك لا يلزم منه امتناع جريان
القياس في العقليات ولو سلم انه بين فساد قياسهم في هذه الصور فذلك لا يلزم من بطلان الخاص بطلان
العام وان كان مقصوده مناظرتهم في هذه الكلمات خاصة فذلك ليس من اصول الفقه ولا يتعلق بخصوص
ما خاض فيه من هذه المسئلة وكان الكلام في هذا الموضع مع التطويل مستدركا والوجه الثالث
انه قال هذا القول ساقطا للقياس بالقياس وذلك فيه نظر لانه انما يكون ابطالا للقياس بالقياس لو كان هذا
الاستدلال لاجل اثبات القياس واما اذا ثبت القياس وصح بمثل ما ذكرنا ثم شرع في هذا الاستدلال لا يكون
هذا اثباتا للقياس بالقياس الوجه الرابع من الاعتراض على ما اورده على الدوران الذهني لان تقريرهم
بهذا الدوران ليس يحوج الى استقصاء سائر الصفات لان العاقل اذا قال متى علمت كون الكلام امرا بالمحال
علمت قبحه واذا علمت كونه امرا بالممكن ما علمت قبحه وتكرر هذا على هذا الوجه تكررا كثيرا حصل
الدوران الذهني على ما ادعيه وليس يدعي ان العلم بشي اخر من صفات الكلام لا يوجب العلم بقبحه فان العلم
بكون الكلام كذبا خاليا عن الفائدة ايضا كذلك ولكن الدوران على عليه مدار معين ليس يتوقف على سلب
العلية عن الاشياء الاخرى فما ذكر في هذا الموضع غير لازم عليهم ولا انكر ان التمسك بالدوران قد يرد
عليه اسولة اخرى بل لو ادعى المتكلم انه علم كون الامر بالمحال قبيحا لكونه امرا بالقبيح ليس يكون بعيدا عن
الانصاف والصواب وحينئذ يستغني عن التمسك بالدوران والوجه الخامس على قوله ان هذا الكلام
ماخوذ من الفلاسفة ايضا فيه نظر وذلك لان الفلاسفة مذهبهم انهم زعموا ان ذا ما حصل العلم بالعلة يحصل العلم

بالمعلول لكن لا يلزم من هذا زعم عكسه كليا وهو انهما يستلزم العلم به العلم بشي اخر يجب ان يكون علة له لان
الشي قد يعلم بمعلوله واثره ويكون العلم بالمعلول مستلزما للعلم بالعلة ويمتنع ان يقال المعلول علة لعلته
فيعلم انه لا يلزم من كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول ان يكون كلما يكون العلم به مستلزما للعلم بشي اخر يكون
علة له وهذا لا يعلق له بما نقله من الفلاسفة بل يعلمه انضمام زعم الفلاسفة ان العلم اليقيني بوجود المعلول له
يحصل الا من العلم بعلته فيه نظر لان العلم ببعض العلل لا يمكن ان يستفاد الا من العلم بالمعلول ولو كان الامر كما
ذكره لكونهم الدور واما الكشف عما وقع للمتكلمين هاهنا من الخطا وتعوابهم راموا اثبات مطلوب
لا بطريقه بل سلكوا طريقا لا يفيد مطلوبهم بل يشوشه وسببه اشكل عليهم الامر ووقعوا في الخطا ونذكر مثال
ذلك في العلم فانهم ارادوا ان يثبتوا لله علما تفصيليا بكل شي محيطا بالموجود والمعدوم جميعا وازمنتها
وتغيراتها وعواقبها وغاياتها وكان منشا استدلالهم هو كون فعله محكما متقنا ثم احتجوا انفسهم في
اثبات ذلك الى القياس على الشاهد وهو اعتبار فعل العباد والعقلاء منهم وسموا فعل العباد شاهدا
وفعل الله واحواله غايبا وجعلوا هذا الشاهد اصلا والغايب فرعا ومن ذلك وقع الخطا من وجوه احدها
ان الاصل لا بد وان يوجد فيه ما هو مطلوب في الفرع وهاهنا ليس كذلك اما اولا فلان المطلوب في علم الله هو
العلم القديم وعلم العباد يمتنع ان يكون قديما واما ثانيا فالمطلوب في علم الله هو العلم الذي لا يفتقر الى غير
يكون ذاتيا له وهذا ممتنع في علم العباد واما ثالثا فلان المطلوب في علم الله الاحاطة بتفاصيل ذلك الفعل وغا...
ومباديه وذلك ممتنع في علم العباد فما هو المطلوب في الفرع هو ممتنع الحصول في الاصل فيمتنع ان يصير اصلا
يقاس عليه ومنها ان الوصف الذي يجعل علة الحكم يجب ان يكون مشتركا بين الفرع والاصل حتى لو لم يكن
موجودا في الاصل تعذر التعليل ولو لم يكن موجودا في الفرع تعذر التعدية والوصف هاهنا انما هو الفعل
المحكم المتقن ومن شرط التعليل به دلالته على العلم في الاصل وشرط دلالته على علم الفاعل المنسوب اليه الفعل
ان يكون ذلك الفاعل مستبدا بالفاعلية لا مدخل لغيره في ذلك الفعل فانه لو لم يكن كذلك احتمل ان يكون الاحكام والاتقان
صادرا من ذلك الغير ويكون العالم هو ذلك الغير لا هذا واذا كان ذلك شرطا فالعبد لا استقلال له بالفعل
اصلا بل هو مسخر وواسطة بل هو محل للفعل لا انه فاعل بالحقيقة فلا يكون الفعل الذي ينسب اليه على هذا الوجه
دالا على علمه واحاطته بغايات الفعل واذا امتنع التعليل بالوصف في الاصل امتنع القياس اذ عمدة القياس
ذلك ومنها ان من شرط القياس عدم الفرق القادح في العلية بين الاصل والفرع وهاهنا الفرق القادح
في علية المشترك ظاهر وهو الا ان الفعل وافقا بارادة هذا الفاعل الا ترى ان حصل الفعل اذا كان من عدم الارادة مثل
الفعل الصادر من الادوية والمعاجين فانه لا يدل على علم تلك الادوية لما انه لا ارادة لها في صدور هذا الفعل منها

بانه

الفعل المحكم المتقن انما يدل على علم ... وينبغي ان ...

وممايحقق ضعفه انه يلزم ان الفعل صادر بارادة العباد بل اكثر المتكلمين على ان هذه الافعال المنسوبة الى العباد واقعة
بارادة الله تعالى ومنها ان من شرط القياس ان يكون حكم الفرع ممكن تعليله بعلة ومما نحن فيه حكم الفرع هو علم
الباري تعالى وهو عندنا انه او صفته قديمة وعندهم يمتنع تعليل القديم بشيء ولا يتصور القياس في هذه الصورة
ثم انهم اوجبوا على انفسهم وسلكوا هذا الطريق العاثر تشوشوا اذا اورد عليهم النقض بالحيوانات الضعيفة
مثل النحل ونحو ما ذكرنا من المدونة والمعاجين ولم يقدروا على جواب فهذا مثال ظاهر ولهم من هذا القبيل
مسائل كثيرة يتعثرون فيها ولا ينفعهم الاحتجاج والاستدلال الا زيادة الحيرة وكل ذلك للوجوه التي عددناها من
الغلط لكان الواجب ان يجعلوا علم الباري اصلا بل لا علم بالحقيقة لغيره ولا فعل بحكم لغيره ولو عدد وجوه
المخطئ هذا وفي امثاله لخرج عن الحصر ومن اراد ان يعلم حقيقة دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل فليطالع ما قررناه
في كتبنا العقلية قال رحمه الله المسألة الثانية الحق جواز القياس في اللغات الى اخره اقول السؤال
على انا اذا جعلنا الشدة الطارية معرفة لاندراج هذا المستند لجنس المسمى باسم الخمر لا يلزمنا ان نجعل الشدة
الطارية لماء الزبيب المطبوخ او التمر او غير ذلك معرفة لاندراج المستند لجنس المسمى باسم الخمر لو كان الخمر
موضوعا لكل ما اسكر من العصارات والمطبوخات ولو ثبت ذلك لاستغنى عن القياس فان ذلك يكون خمرا
بنص الواضع لا بالقياس اما لو نص الواضع وقال الخمر اسم لما يحصل فيه الشدة من عصير العنب لا يمكن حذف هذه
الخصوصية ولا يمكن تسمية غير عصير العنب خمرا الا ترى انه لما نص على ان الفطوسة لكن قصير العارض
للانف لم يمكن حذف هذه الخصوصية حتى ان لقصير العارض لليد او الساق لا يسمى فطوسة فلذلك ما نحن فيه
نقول الخصم ان الواضع وضع هذا الاسم بازاء المسكر من عصير العنب فلا يندرج فيه غيره ثم [illegible] وضعه بازاء
المسكر كل عصارة ومطبوخ لكان الاسم ثابتا للكل بالوضع لا بالقياس ولا يكون النقض اصلا والنقض [illegible]
فيعلم من هذا ضعف هذا الاحتجاج واما ما ذكره بعد هذا من الوجوه فالامر فيه قريب ولذلك ما قرر رحمه الله القول
لكنا نقول الحق هاهنا هو التفصيل وهو ان يقال الاحكام الثابتة في اللغات منها ما هي ثابتة لذوات
الكلمات ومنها ما هي ثابتة لنوع هذه الكلمات مثل الهيئات التصريفية وحركات البناء والاعراب مثال
الاول كون السماء موضوعا لاجسام مخصوصة وكون الارض موضوعا لجسم مخصوص وكون الماء موضوعا
لمايع مخصوص وكون البر موضوعا لنبات معين ومثال الثاني وزن التثنية والجمع والوحدان وكون
الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا فما كان من القسم الاول لا يجري فيه القياس اذ لا يمكن تعليل الحكم الاصلي بعلة
فكيف يتعدى فان الواضع لو علل التسمية في البر والارز فسمى البر برا والارز ارزا لم يكن ممتنعا ولو
قدرنا ان الواضع هو الله وان خصوص كل لفظ انما كان لمناسبة بين المعنى واللفظ لكن البشر قلما يطلع على ذلك

المناسبة ولا يمكن معرفة العلة ولا يمكن التعدية بلى قال تسميتهم الرجل الشجاع بالاسد هو من القياس
بل هذا كثير واقع وربما بلغ هذا الاستعمال الى حيث يوجب نسخ الوضع الاول فكيف يمكن انكار القياس
فيه قلنا هذا ليس بقياس وتعدية للحكم الذي هو الوضع لعلة مشتركة بل هذا الاستعمال اطلاق اللفظ في غير
موضوعه للمشابهة بعد استقرار الموضوع والوضع بنفسه من المستعمل من غير تعليل وضع الواضع
بعلة مشتركة والقياس متفرع على تعليل حكم الاصل واستعمال اللفظ في المعاني المستعارة والمجازية
ليس فيه تعليل وضع الواضع في الاصل بل فيه استخراج ما للمشابهة والمشاركة بين الموضوع بعد استقرار
الوضع فيه وبين غيره وليس هذا من القياس واما ما كان من قبيل القسم الثاني فيجري فيه القياس فاذن
الاحتجاج من الطرفين حق للكل لا مطلقا بل بما ذكرنا من الشرائط وفيما ذكرنا من المواد قال رحمه الله
المسألة الثالثة المشهور انه لا يجوز اجراء القياس في الاسباب الى اخره اقول قد بينا ان العلة
الحقيقية هي الحكمة والحاجة لكنها لما كانت غير مضبوطة وغير مقدرة في ذاتها وانما يمكن تقديرها
وضبطها بالوصف فالوصف علة بمعنى انه يعرف العلة المؤثرة ويدل عليها ويثبت علينا بهذا المعنى فلو لم
صالحا للضبط وتعريف العلة المؤثرة وهذه الصلاحية علة لعلية الوصف لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم
من غير واسطة الحكمة والوصف جميعا وحينئذ يظهر قوة السؤال الذي اورده وضعف الجواب
الذي ذكر عنه وتوجيه هذا السؤال على دليله الذي ذكر على القسم الاول من قسمي الدعوى فيقال قياس اللواط على الزنا
في كونه سببا للحد لنقول ان الزنا انما كان موجبا للحد لاجل وصف مشترك بينهما فيتعدى الموجبية من الزنا الى اللواط
وذلك لان الزنا انما صار موجبا للعقوبة معرفا للحكمة الموجبة للحد ومعرفا للحاجة المناسبة الى شرع الحد وانما كان لذلك
لتضمنه تضييع الماء الذي يصلح ان يخلق منه عبد من عباد الله ولاشتماله على وضع الشيء في غير موضعه لان موضع الماء هو
حرثه بالنكاح لانتساب الى المنسوب اليه مولود عن فراشه فاذا صبه في غير هذا الموضع فقد وضعه في غير موضعه
فتمس الحاجة الى زجره ومنعه عن هذا الفعل وشرعية الحد صالح لذلك فيكون الزنا معرفا لهذا المعنى او حينئذ يكون علة معرفة
لتحقق العلة المؤثرة واللواط شارك الزنا في هذا المعنى فيلزم من كون الزنا علة معرفة لكون اللواط علة معرفة
اما قوله على هذا التقدير يكون الموجب للحد هو ذلك المشترك قلنا لا نسلم فان هذا المشترك الذي ذكرنا
لا يصلح ان يكون علة لعلية الوصف لكن لا يصلح ان يكون علة للحكم على ما سلم ولئن سلمنا ان ذلك المشترك يكون
علة للحكم لكن لم لا يجوز ان يكون علة لعلية الوصف ايضا فانه انما يكون علة مؤثرة للحكم وعلة مؤثرة لتعريف
الوصف علة معرفة ويصير الحكم مستندا الى ذلك المشترك استناد الاثر الى المؤثر ويصير مستندا الى
الوصف استناد الشيء الى المعرف له او المؤثر ولا امتناع في ذلك بل الواقع في سائر الاحكام كذلك فاذ

الحكم مستند الى الحاجة والمصلحة استناد الاثر الى المؤثر ومستند الى الوصف استناد الشي الى المعرف ولا منافاة
في ذلك فان قيل كون الزنا موجبا للحد انما كان لافضائه الى اختلاط المياه واشتباه الانساب
وكونه غالب الوقوع واللواط لا يشاركه في هذا المعنى فلا يلزم من كون الزنا موجبا ان يكون اللواط
قلنا اما اولا فنحن ما نصرنا لاثبات حكم اللواط خاصة فان ذلك من وظيفة الفقيه لا الاصولي
بل ذكرنا ذلك مثالا لامكان جريان القياس فلا يلزمنا الجواب عن هذا السؤال واما ثانيا فلان
اختلاط المياه واشتباه الانساب انما كان محذورا ومطلوب العدم لافضائه الى ضياع الولد
بسبب جهالة نسبه وقلة اعتناء الوالد بتربيته ومعنى الضياع والتضييع في اللواط اتم فكان
اولى بالدفع واما كونه نادر الوقوع فممنوع ثم كونه ابلغ في التضييع مقاوم لقلة وقوعه فتساويا
قال رحمه الله المسئلة الرابعة الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس الى اخره اقول قوله
بعد اتفاقهم على ان استصحاب الحالة نافية اي في النفي الاصلي وان هذا الخلاف مذكور في المقدمة فانه
حكى الاختلاف في الوقائع التي لم يرد الشرع فيها على الحظر او الاباحة والتوقف فمذهب الوقف
الاصلي الذي هو الحظر او الاباحة فليس متفقا عليه ولا على الاستصحاب كاف فيه والقائل بالتوقف ان ج
عنده فقد الاستصحاب ولان التوقف … لا توجيه الاستصحاب ولا يسمى نفيا اصليا قلت
… تلك المسئلة هي حكم الاشياء قبل ورود الشرع واما هذه فهي بعد استقرار الشرع للحوادث
صور لم يتعرض الشرع فيها ولم تندرج في المنصوصات فحملها ان لا تكليف فيها … ثم يظهر
بينهما فرق تفاوت في المعنى بل التعارض بالقصور والاقوال المحتملة هنا لا يحتمله هناك قوله يحتمل
قياس الدلالة وهو الاستدلال بعلم اثار الشي وعلم خواصه على عدمه قلت … يقاس
فهي مما يكثر فيه الفقهاء فانه ليس يندرج في الحدود المذكوره للقياس ولان العلم بكون الشي اثر
الشي ومن خواصه ان كان ثابتا بدليل شرعي من نص او قياس كانت شهادة الصورة بها او دفع الشرع
حكما وان لم يعلم بادلة الشرع واما ان لا يعلم اصلا وحينئذ يتعذر قياس الدلالة وان علم بدلائل
عقلية وحينئذ يلزم استنباط الاحكام الشرعية بمقدمات عقلية والمؤلف منكر لذلك قوله
علة الشرع لا معنى لها الا المعرف قلنا بينا ان المعرف ليس معرفا للحكم الا بواسطة كونه
معرفا للمؤثر والداعي واذا كان الحكم معا مستمرا يمتنع اسناده الى المؤثر ولان الشي اذا عرف
بطريق يمتنع ان يعرف بشي اخر وان جاز ان يوجد هناك معرف اخر لكن لا عمل له قوله البحث … ان
يقع في انه هل يمكن تحصيل هذين المعنيين في الاحكام الشرعية قلنا قد اثبتنا حجية … بالقياس

على تحريم النافية وهو قياس نفيي قال رحمه الله المسئلة الخامسة في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات
بالقياس الى اخره اقول حصر الخلاف في هذين الوجهين تحكم بل للجبائي ان يقول ليس يمكن اثبات صلوة اخرى
وقت الضحى او مثل الصبح او مثل المغرب بالقياس على سائر الصلوات المفروضة وصوم شهر اخر بالقياس على
صوم رمضان لان هذه العبادات من مهمات الدين وقد ثبتت بالنصوص المشهورة المستفيضة وورد
نصوص على نفي غيرها فلا يعتبر القياس على خلافها ولان القياس في مثل هذه الصور لا ينفك عن الفارق لان
علل باحتياج الى اصل شرعية العبادة وان علل بالمصلحة الزائدة فيجوز تعليلها بالمصالح التي يشكك فلا
تشهد باعتبارها الاصول واما البعض بالوتر وفعل الجبائي والكرخي لا مذهبا الى اخر وجوبه اما الجبائي فمنع
ظاهر واما الكرخي فيحتمل التصغير على ان ذلك منقول الينا بنقل معلوم للمرء بخاصة من يذهب الى الصلاة بالايماء
لانه معقول اليه بطريق معلوم للمرء هذه المعارضة لا تضر الكرخي لانه يقول فان الصلوة بالايما لا يمكن اثباتها
بالقياس بل بالعام هذا هو المقصود وايضا قوله المعتمد في نفسه الاجماع فيه نظر لانه فرق بين ما قال به
اهل الاجماع وبين ما لم يقل به احد من اهل الاجماع والحجة في القسم الاول دون الثاني ومثل النفي الاصلي الذي لم
يوجد بنقل شي ولم ينقل فيه احد من اهل الاجماع لا يقال فيه وجد الاجماع عليه قال ثم قلنا ان هذا من القسم الثاني
بل الاول وقد قال به اهل الاجماع بناء على الاحاديث المشهورة وخاصة حديث الاعرابي حين عد النبي صلى الله
عليه وسلم فرائض الاسلام فقال هل علي غيرها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا قلنا فاذا ورد في نفي ما سوى المشهور
المتواتر من الفرائض فانعقد الاجماع عليه فقد امتنع الاجماع القياس فيه على خلافه وهذا هو مقصود
الخصم فيمتنع اثباتها بزائد على ذلك بالقياس واما قوله الثاني تحكم يرد عليه ان يقول الخصم منع القياس بعدما ثبت
تعذره ليس بتحكم قوله اذا جاز الاكتفاء بالظن فيمنع الخصم جواز الاكتفاء في مثل هذا بالظن اولا لان
اصول العبادات لا تثبت الا بالدلائل القطعية واما ثانيا فلانه لما بين ان القياس لا ينفك عن الفارق ولا يشهد
له اصل فيبعد حصول الظن ايضا فلا يحصل القياس ولا يلزم الاثبات به ثم … ههنا معارضة للكرخي من وجه اخر
فانا ان سلمنا ما ذهب اليه وصوبناه في ان اصول العبادات لا تثبت بالقياس لم يمتنع ان الحاق الصلوة بالايما بالتي
اتى بالصلوة اخرى زائدة على الصلوات الخمس بل من وجب عليه صلوة الظهر وعجز عن الاتيان بها بالاركان الظاهرة
الا على وجه الايما فهل يلزمه ذلك او يسقط عنه الصلوة في هذه الحالة حتى لو مات لا يلقى الله تعالى عاصيا واذا
اتى بالصلوة على هذا الوجه فهل يجزيه بمعنى انه لو عادت القدرة لا يلزمه الاعادة فالخلاف واقع في هذا فراى
بعض العلماء ان الصلوة لا تسقط عنه في هذه الحالة كما لا تسقط عنه حال التحام القتال والعجز عن الركوع والسجود
والقيام والاستقبال بل ياتي بما يقدر عليه بالنية والايماء وما يتيسر من التمييز بين الحركات التي تقوم مقام

الا كان في هذه الحالة لان الذمة كانت مشغولة بوجوب الصلوة والاصل عدم السقوط والعجز الحاصل لا يوجب
السقوط حاذكر في الصورة بل يأتي بما يقدر عليه على ما قال صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
فهذا السر انبنا ان الاصل عبادة ولا هذا زيادة في صلوة اخرى فمن بنى الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في
اثبات اصل العبادة بالقياس يطالب بتصحيح هذا البناء قال رحمه الله الكلام في التعادل والترجيح
الى اخره اقول السؤال الواقع لم يورد ولم نجب ولكن نكشف عن ذلك السؤال بعد تقديم مقدمة وهي
ان الحكمين المتنافيين قد يكون تنافيهما في طرفي الثبوت والانتفا وقد يكون في طرف الثبوت وقد يكون في
طرف الانتفا فقط مثال الاول ما اذا دلت امارة على ان هذا الفعل بعينه غير ممنوع عنه بمعنى انه لا حرج
على فاعله ودلت امارة اخرى على ان هذا الفعل ممنوع عنه بتعلق الذم بفعله ومثال الثاني ما اذا دلت
امارة على ان هذا الفعل واجب وامارة اخرى على ان هذا الفعل مباح ومثال الثالث ما اذا دلت امارة
على وجوب صرف الف درهم الى زيد وامارة اخرى دلت على وجوب صرف الف درهم الى عمرو اما القسم الثالث
فلا تعارض فيه وليس له ترك واحد منهما ولا ترك لهما جميعا واما القسم الاول فلا سبيل الى الجمع بينهما بوجه
في العمل واما القسم الثاني فيمكن اعمالهما من وجه لان كل واحد من الامارتين يقتضي ان الفعل ليس بمحظور
فالمكلف يجزم بعدم الحظر ويتوقف في الباقي الى ظهور المرجح واذا عرفت ذلك فللسائل ان يقول المولف
انما يعني قوله في الحكمين المتنافيين في الفعل الواحد ما عني به المتنافيين ثبوتا وانتفا فالمثال المذكور وهو
ما ذكره في الكتاب فقال لتعارض الامارتين على كون الفعل قبيحا ومباحا غير مطابق لان احدى الامارتين
اذا دلت على القبح وهو الحظر والاخرى على الاباحة فقد حصل التنافي ثبوتا وانتفا من وجه لانه امكن العمل
بهما من وجه وهو الجزم بعدم الوجوب والتوقف في الحظر والاباحة الى ظهور المرجح ولذلك التعارض بين
امارتي الوجوب والاباحة وامارتي الوجوب والحظر ولئن قال المذكور في الكتاب الاحكام الثلثة
الحظر والاباحة والوجوب قلت ذلك انما يتصور عند قيام امارات ثلث امارة الحظر وامارة
الاباحة وامارة الوجوب وحينئذ فلا تعادل لان امارتي الوجوب والاباحة تترادفان على جواز الفعل
وامارتي الحظر والاباحة تترادفان على جواز الترك فترجحت امارة الاباحة على تينك الامارتين لاعتضادها
بهما الطرفين فلا يكون المفروض ما ذكرناه ولئن قال ولو اخذ واحدة من امارتي الوجوب والحظر
مع امارة الاباحة فقد ترادفا على نفيها وحينئذ يحصل التعادل من هذا الوجه قلت سلمنا لكن ترادف
دلالتي الامارتين على مدلول لطرفي وامارتي الحظر والوجوب بالنسبة الى نفي الاباحة بل دلالة كل واحد
بواسطة دلالتها على شيء غير مدلول الدلالة الاخرى وكانت دلالة امارة الاباحة اقوى فيترجح فلا يبقى

التعادل هنا اذا اراد بالمتنافيين تنافيهما في طرفي الثبوت والانتفا واما ان اراد به التنافي في طرف الثبوت
فقط فلا يتم الاحتجاج المذكور لانا نقول لم لا يجوز ان نعمل بهما من وجه وهو انه اذا وقع التعارض بين
امارتي الحظر والوجوب نجزم بنفي الاباحة وبين امارتي الحظر والاباحة نجزم بنفي الوجوب او بين امارتي
الوجوب والاباحة نجزم بنفي الحظر ثم انه نطلب المرجح فيما بين المتنافيين وحينئذ لا يمكن ان نقول نصبهما
يكون عبثا لانه اذا حصل العمل بكل واحد منهما من وجه فقد حصلت الفائدة فلا يكون عبثا واما القسم
الاخر فقد بينا انه لا تعارض فيه قال رحمه الله اما القسم الثاني وهو تعادل الامارتين في
فعلين متنافيين والحكم واحد الى اخره اقول للسائل ان يبين التناقض بين هذا والاول ونقدح
ايضا في المثال بما اورده بعض الطرق اما التناقض فمن وجهين احدهما انه حكم في القسم الاول
بالجواز وانه غير واقع شرعا وفي هذا القسم حكم بالجواز فانه ان عني به الجواز الذهني فهذا الجواز يكون
ثابتا عقلا وشرعا اذ الذهن اذا تصور تعادل الامارتين لا يمكنه الحكم بالامتناع اذ ليس ذلك من
القضايا البديهية وان عني به جواز الوقوع في الخارج فاحتجاجه مناقض لانه ذكر في الاحتجاج ان نصبهما
يكون عبثا والعبث غير جائز على الله تعالى وايضا فالتخيير يكون ترجيحا من غير مرجح وذلك محال ممتنع
فهذه الدلالة لو صحت اوجبت الامتناع والامتناع مع الجواز لا يجتمعان فوقع التناقض وان عني بالجواز
الوقوع فامتنع هذا القسم الثاني فكذلك ايضا التناقض حيث ذكر الدلالة على امتناع الوقوع والوجه
الثاني من التناقض هو انه فرض القسم الثاني في تعادل الامارتين ايضا اذ حكم بالتخيير والحكم بالتخيير مع
تعادل الامارتين ان كان ترجيحا من غير مرجح فعلى تقدير وقوع الترجيح من غير مرجح في هذه الصورة المعدودة في
هذا القسم فلم لا يجوز ايضا في القسم الاول وان لم يكن ترجيحا من غير مرجح فلا يتم الاحتجاج المذكور في
القسم الاول واما القدح في هذه الامثلة اما المثال الاول فنقول لا تنافي ولا تعارض ولا تعادل
بين الامارتين هاهنا لان التعارض والتنافي بين امارتين انما يتحقق حيث كان اذا عمل باحديهما لزم ترك
الاخرى وفيما نحن فيه ليس كذلك لان احد الحديثين لا يستفاد منه مقتضاه غير مقتضى الاخر فان ملك اربعين
او ثمانين او مائة وعشرين فواجبه بنات اللبون وهو مقتضى احد الحديثين فقط ولا تعارض هاهنا
ولذلك لو ملك خمسين او مائتين او مائة وخمسين فواجبه حقاق وهو ما يقتضيه احد الحديثين دون الاخر
ولا تعارض اذا امكن الانفكاك فلا تنافي واما في الصورة المذكورة فوقع العمل باخذهما مع المرجح
وهو ارفاق المالك لان التخيير يكون ارفاقا بالمالك واذا صار جهة الارفاق مستعملة فقد
ترجحت احدى الامارتين بحسب احسان المالك على ما يريد من الارفاق لنفسه فاقدامه على اخذ احد المنصوصين

يكون دليلا على انضمام المرجح الى تلك الامارة ولا ينبغي التعادل ولا يكون الصورة المفروضة هي المفروضة
واما المثال الثاني فلم يوجد فيه تعارض الامارتين اصلا ولا وجود الامارتين لان الواجب هو التوجه
الى المعين اي جهة كان واي جهة كان عاين تعادل الامارتين بل هو كصلوة الظهر المفروضة
ان يصلي في هذا البيت او في ذلك البيت او في هذه الزاوية او تلك واما المثال الثالث فلا
يتم التحير فيه كيف يتاتى التحير المتصرف فيه الى المرجح بان ينظر في الحال فان كان يرجو حصول
اللبن من جهة اخرى على قرب الزمان فانه يختار الاضعف للسقي لان الاقوى لا يتضرر بهذا القدر
من التاخير او يكون تضرره اقل ولا يموت بخلاف الاضعف وان كان لا يرجو على القرب او لا يرجو
اصلا فيختار الاقوى للسقي لانه اوفر حطام الحيوة فابقا حياته اولى وان فرض الكلام في صورة
تساويهما في القوة والضعف او فيما اذا لم يعلم حصول اللبن من جهة اخرى ولا يعلم عدم حصوله
فهذا تعادل الامارتين بحسب ظنه لا في نفس الامر وقد ساعد على جواز وقوع هذا اذ لا احد
وحكم بالتخيير لكن كلام المولف مفروض في غير هذا واما قوله في الرابع ففيه نظر لان الحادث احد
الضدين لا الاخر لا يقال تعادلت الامارتان وفيه بل الواجب احدهما ولم يترك الاخلال بكل
واحد منهما ولا تعارض هاهنا في شيء وليس فيه امارة تقتضي وجوب هذا الاعتداد بالطهر
مثلا وامارة اخرى اقتضت وجوب الاعتداد بالحيض والتخيير بينهما يكون تركا للعمل بهما
من وجه وبكل واحد منهما لان التخيير بينهما ينافي وجوب كل واحد منهما على التعيين فلم يحصل
مدلول واحد منهما فيكون تركا لهما قال رحمه الله احتج الخصم الى اخره اقول الجواب
ضعيف لان الامارة اذا اقتضت وجوب الفعل فقد اقتضت المنع من الاخلال به ~~او احد منهما~~
من غير توقف على شيء والتخيير مناف لكل واحد من الامارتين لانه لا منع من الاخلال بواحد منهما
قال رحمه الله في قسم التراجيح المسئلة الاولى الى اخره اقول الجواب ضعيف بالنسبة
الى الوجه الاول لان الوجه الاول مبني على ما ذكره المستدل دليلا على اعتبار الترجيح
من زيادة الظن فان كان دليلا قطعيا فهو في جانب المعترض ايضا قطعي فكيف يقال انه ظني وان لم
يكن قطعيا فقد سقط الجواب بل الاولى ان يقال في الجواب نحن انما ندعي وجوب اعتبار
الترجيح حيث امكن ذلك ولا يؤدي الى عدم اعتبار الترجيح ولو اعتبرنا الترجيح بكثرة العدد
في السابق ادى ذلك الى امتداد الخصومة قال رحمه الله الترجيح لا يجوز في الادلة التقينية
الى اخره اقول الذي قرره هاهنا يوجب امتناع وقوع التعادل في الادلة اليقينية وانه كذلك

فانه يمنع وقوع التعارض بين دليلين صحيحين في مقدمات يقينية للدعواه لا يشعر بهذا المعنى فانه قال لا يجوز
الترجيح وهذا يشعر بوقوع التعارض لكن الممتنع المصير الى الترجيح والاولى ان يقال لا يتصور التعادل بين
الادلة اليقينية ثم يقول لا ينبغي ان يقع في هذا اختلاف اما الذي يتصور فيه الاختلاف ان التعارض
ما يعتقد فيها انها ادلة يقينية مع العلم بان احدهما من المتعارضين شبهة ومغلطة واشتبهت
بالحجة فهل يكون طلب الترجيح في مثل هذا مخلصا عن الشبهة ومميزا بين الحجة والشبهة فهذا من
الامور المحتملة فان من يرى ذلك يقول ينظر في احوال المقدمات وفي احوال التركيب فان كان التركيب
من اول المقدمات والوسائط بين تلك المقدمات والاوليات اقل كان احق على ما كان اكثر وهذا
طريق مقبول عند العقل وما ذكره غير دافع لهذا ثم فيما ذكر نظر فان قوله لا يلزم من الضروري
ضروري لا نسلم مطلقا والا لزم ان يكون العلوم كلها ضرورية ويلزم نفي النظريات وقوله
في الوجه الثاني العلم اليقيني لا يقبل التقوية فيه نظر بل العلم اليقيني الحاصل بالنظر قابل للاشتداد
والضعف بحسب وضوح المقدمات التي تركبت منها الحجة وخفائها وبحسب مساعدة الحجج على
مطلوب واحد بل الاوليات فيها ما هو اقوى واجلى وفيها ما هو اخفى قال رحمه الله المسئلة
الثالثة الى اخره اقول الترجيح انما يتصور بين الادلة ما اعتقاد المقلد اذا لم يكن
مستندا الى الادلة فكيف يتصور الترجيح في دلالة كيف يطلب تحصيل الرجحان وايضا هذا يناقض
ما ذكره في الوجه الثاني من المسئلة التي قبلها فانه منع ان يكون اليقين قابلا للتقوية لانه ان
قارنه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه لم يكن يقينا بل كان ظنا وان لم يقارنه لم يقبل التقوية
وهذا بعينه يتاتى في الجزم التقليدي لانه ان قارنه احتمال النقيض لم يكن جزما ولو كان ذلك الاحتمال
على ابعد الوجوه وان لم يقارنه لم يقبل التقوية بل اليقين انما منع احتمال النقيض لكونه جزما لا لكونه
علما مستندا الى الدليل فان احتمال النقيض من الاحوال المنافية وهو يناقض الجزم قال رحمه الله
المسئلة السادسة اذا تعارض دليلان الى اخره اقول هذا التقسيم غير حاصر قوله لو كان مدلولهما
غير قابل للنسخ يتساقطان فيه نظر لان المدلول اذا لم يكن قابلا للنسخ امتنع العمل بالمتاخر ولا تعارض بينه
وبين المتقدم فيجب اعمال المتقدم كما كان قبل ورود المتاخر فبطل ما ذكره من انهما يتساقطان اما قوله
اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يتوجه الا التخيير
يرد عليه وجوه اولها ما بينا ان التخيير ترك العمل بكل واحد من الدليلين وانه متعذر وثانيها
انه لم يذكر حكم القسم الاخر وهو عدم امكان التخيير بينهما وثالثها ان مدلول احدهما او مدلولهما

اذا لم يكن للتبديل والنسخ فقد عاد القسم الذي مر وهو امتناع ثبوت مدلول احدهما فيمتنع العمل به ويتعين
العمل بالاخر وهذا اكثر ما يكون في النصوص الواردة في صفات الله تعالى فان ذلك لا يقبل التبديل
والنسخ واما قوله اذا لم يعلم التاريخ فيهما فيجب الرجوع الى غيرهما لانه يجوز في كل واحد
منهما ان يكون هو المتاخر ففيه نظر لان التخيير لما جعل عملا بكل واحد منهما بالقدر الممكن فلو
حكم ههنا بالتخيير كان اولى وهذا كما في البينات اذا وقع التساقط بين ان يعلم تعارضهما وبين
ان لا يعلم التاريخ بينهما كذلك ههنا قوله يجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون ناسخا
قلنا ان كان المدلول غير قابل للنسخ فقد سقط هذا الكلام وان كان قابلا فيجوز كل واحد منهما ان يكون
ناسخا يوجب العمل به لا لكونه ناسخا مما يوجب العمل به لا انه يوجب سقوطهما بالكلية ولا اقل من
التخيير اذ زعم ان التخيير في العمل بهما قال رحمه الله الثاني ان يكونا مظنونين الى اخره
اقول اذا لم يعلم التاريخ وتساويا في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما ان يكون متاخرا
فيكون ناسخا فان كان هذا المعنى يوجب تساقطهما والرجوع الى غيرهما فلم حكم بالتخيير بينهما ههنا
وان لم يوجب ذلك تساقطهما بل يوجب التخيير فلم لم يحكم بالتخيير بينهما في القسم الاول بل حكم
بطرحهما مع ان طرح المعلوم اشد مخالفة للاصل قال رحمه الله النوع الثالث
ان يكون احدهما معلوما والاخر مظنونا الى اخره اقول ما يورد ههنا فهو مشترك الورود
على ما سبق ايضا فنذكر ذلك على سبيل الاشتراك وهو الا ان العامين اذا تعارضا فلهما بعد
الاشتراك في كونهما عامين ومعلومين او مظنونين عوارض اخرى يحتمل اختلافهما في ذلك مثل كون احدهما
مخصوصا دون الاخر وكون احدهما اكثر صور المخصص من الاخر او لفظ التعميم في احدهما هو
الالف واللام للتعريف وفي الاخر لفظ كل واجمع او احدهما مذكور نيا والاخر نكرة ولفظ كل اقوى
دلالة على العموم ولدلالة دلالة المنطوق والمعنوي والمفهوم مطلقة في كل واحد منهما وقد يكون دلالة
احدهما نصا ودلالة الاخر ظاهرا وذلك مما يوجب التفاوت بينهما فمتى وقع التعارض بين
معلومين او مظنونين لابد من الترجيح بهذه الامور والتفتيش عنها ولذلك اذا وقع التعارض بين
مظنون ومقطوع وان كان دلالة المقطوع ظاهرا ودلالة المظنون نصا فيحصل بينهما التعادل
لان ما في احدهما من القوة يصير جابرا لما فيه من الضعف فيتعادلان وعلى هذا لا يكون
التقسيم حاصرا في هذه الانواع ولا الحكم الذي حكم في كل قسم جائزا قال رحمه الله الثاني من
الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين اقول قد علمت ان العامين قد يتنافى فيهما من الوجوه ما لا يتنافى

يتمهل

في الخاصين لاختلافهما في كون احدهما مخصوصا والاخر غير مخصوص ولاختلافهما في التعميم بالالفاظ التي توجب
قال رحمه الله القسم الثالث الى اخره اقول قوله اللائق بمذهبه ان لا يقول في شيء من هذه الاقسام النسخ
فيه نظر لان الخاص المتاخر اذا ورد بعد ثبوت حكم المتقدم نسخ ذلك الحكم وقوله يخرج ما دخل تحت العام المتقدم
ويكون ناسخا لذلك الداخل فان المولف سمى هذا ناسخا ولم يفرق بين المتاخر الوارد بعد ثبوت الحكم
المتقدم وفي ان يرفع حكم المتقدم بالكلية او يخرج بعض ما دخل تحته بل حكم في باب النسخ بان كل ذلك
يكون نسخا وهذا رد على اصحاب الشافعي حيث قالوا اذا تعارض عموم الكتاب مع خبر الواحد الخاص ولم
يعلم التاريخ يحكم بكون الخبر الخاص مخصصا للعام فرد المولف عليهم بان قال الخاص مردد بين ان يكون
متقدما فيكون مخصصا وبين ان يكون متاخرا فيكون ناسخا مردودا فلا يكون الحكم بكونه مخصصا اولى وحينئذ فقد
ناقضنا المولف ههنا لما نعلم ومن جملة ما ناقضناه في مواضع ان قلنا بان الشافعي لا يجعل هذا ناسخا ولا
يسمى النسخ الا ما يقتضي رفع الخطاب الاول بالكلية واما ما يرفع بعض ما دخل تحت الخطاب الاول فليس بنسخ
وقد ذكرنا الفرق المعنوي بين البابين وقد علم ان المولف يسمي ذلك نسخا بل كل خطاب متاخر رفع ما ثبت
بالخطاب المتقدم سواء كان بعض ما ثبت به او كل ما ثبت به فانه سماه نسخا واذا كان كذلك فلا تنافي بين
ان يكون المتاخر مخرجا لبعض ما دخل تحت العام المتقدم ويكون مع ذلك ناسخا للعام المتقدم فلمن
قال فلعل المولف رجع عن ذلك وصار لا يسمي بالنسخ الا ما كان رافعا لحكم الخطاب المتقدم بالكلية
اما اذا كان رافعا للبعض فلا يسميه نسخا بل تخصيصا قلنا ان كان كذلك فلم سماه ناسخا في القسم
الذي حمل هذا على مذهب من يجعل العام المتاخر ناسخا لانه حينئذ يظهر الفرق بين الخبر العام مطلقا
عن الخاص مطلقا وبين تاخر العام من وجه لان المتاخر الذي هو عام مطلقا يرفع موجب الخاص
المتقدم بالكلية فيكون ناسخا واما المتاخر الذي هو عام من وجه لا يرفع حكم المتقدم بالكلية فيكون
مخصصا لا ناسخا فكيف حكم بكونه ناسخا بل وحكم بالوجه كونه ناسخا فثبت ان هذا الكلام ليس
بمستقيم ومناقض لما ذكره في باب الخصوص والعموم وفي باب النسخ وايضا حكم ههنا بانه
اذا لم يعلم التاريخ بينهما وكانا معلومين بانه يتخير بينهما مناقض ما حكم به في القسم الاول
من هذه الاقسام لانه ذكر هناك ان كل واحد منهما جاز ان يكون هو المتاخر الناسخ فيتساقطان
فنقول ههنا ايضا عند من يجعل العام المتاخر ناسخا جاز في كل واحد من هذين العامين ان يكون
هو المتاخر الناسخ فكان اللائق ان يقول بتساقطهما على رأي او يلحق الرجوع الى غيرهما
وحيث حكم بالتخيير مطلقا كان مناقضا للاول قال رحمه الله القسم الرابع الى اخره

ن

اقول الخاص لما كان متأخرا عن العام ومخرجا لبعض ما حصل تحت العام المتقدم جعله
ناسخا فلم يحكم فيما مضى من القسم ان الكل انو بمذهبهم ان لا يحكموا في شيء من هذه الاقسام بالنسخ
وعلل ذلك بان الخاص المتأخر يخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم فان كان يكون المتأخر
مخرجا لبعض ما دخل تحت العام المتقدم يمنع ان يكون ناسخا فههنا لا يكون ناسخا ايضا
وان لم يكن مانعا فلا منافي بين ان يكون ناسخا وبين ان يكون مخرجا لبعض ما دخل تحت العام
المتقدم فلا يصح حكمه في القسم الماضي قال رحمه الله القول في الترجيح الحاصلة
في الاسناد الى اخره اقول الترجيح الحاصلة بالاسناد يحتمل قسمًا اخر غير ما ذكره لان
كيفية الاسناد مثل قول الراوي اخبرني فلان او حدثني فلان او سمعت فلانا او اجازني
فلان من روايته هذا الكتاب عنه او ناولني هذا الكتاب كل ذلك يتعلق بالاسناد وهو
خارج عن اعتبار الكثرة والقلة وخارج عن احوال الرواة فكان يجب ان يعرض لهذا القسم ايضا
لاختلاف تأثير ما عددناه في القوة والضعف ايضا فقوله اما الواقع بكثرة الرواة فمن وجهين
فيه نظر لان تعميم الوجهين ان الواقع بكثرة الرواة الى ما ذكره من القسمين لا يستقيم لان احد ما ذكر
من القسمين ليس ترجيحا بكثرة الرواة بل هو ترجيح بقلة الرواة في الغالب واذا لم يكن ذلك
ترجيحا بكثرة الرواة لو كان ترجيحا بقلة الرواة لا يمكن عده من جملة اقسام ما يقع الترجيح فيه
بكثرة الرواة فان الرواية العالية ربما استندت الى الاصل بخمس نفر من الرواة واما الرواية
الاخرى فربما لا تستند الا بعشرة فيكون الرواية العالية من حيث ... من حيث قلة توسط
الرواة لا من حيث الكثرة فورد ما ذكرنا بل كان الاولى ان يقال في اول التقسيم ان الترجيح
الحاصل بالاسناد قد يتعلق بكثرة الرواة وقد يتعلق بقلة الرواة وذلك لان الكثرة
على قسمين فان الكثرة اما على سبيل الترادف واما على سبيل التوسط والترادف فهو
ان يرويه اشخاص يسمعوه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك يرويه اشخاص يسمعوه عن اولئك الرواة وهكذا
الى ان ينتهي الرواية الينا وهذا يوجب الترجيح بالنسبة الى الحديث الذي يرويه عن النبي صلى
الله عليه وسلم واحد عن كل واحد واحد والذي يوجد الكثرة في كل مراتبه وطبقاته
راجح بالنسبة الى ما يوجد الكثرة في بعض الطبقات دون البعض وعلى هذا النسبة يطلب
الترجيح في هذا القسم والكثرة في التوسط هو ان احد الخبرين يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم
بعشرة مراتب او اكثر والاخر يتصل به عليه السلام بسبعة او دون ذلك فالاول اكثر

توسطا من الثاني لان تطرق احتمال عدم الثبوت في الاول اكثر فهذه الكثرة موجبة للضعف
بالقياس الى ما هو اقل منه فهذا الترجيح يقع بالقلة لا بالكثرة وعلى هذا الوجه يصح التقسيم ويحصر
قوله الثاني مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا قلنا حصول الندرة عن ملاحظة لجهة قلة التوسط دائما بل
ذلك يقع في بعض الصور والاولى ان يقول بعد الصحابي حدثنا النبي صلى الله عليه وسلم عنه من غير واسطة
في التابعين فالندرة هاهنا ايضا فهذا يكون راجحا على ما يقل بواسطة وكذلك لو نقل من التابعين
الى من بعدهم سمعت عن الصحابي والصحابي عن الرسول عليه السلام فالندرة غير موجودة هاهنا وهو راجح
بالقياس الا ما يترتب فيه الوسائط وعلى هذا القياس يمكن تيسير الحس بعضها عن بعض ولا يخفى وقوع الندرة
في الازمنة مثل من يتفق في زماننا بعد سبعمائة وخمسين هجرية يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم بخمسة من الوسائط
او سبعة ونحو ذلك فيها ايضا فقد يكون من النوادر واذا لم يعتضد باسباب اخرى يرد فيه مثل هذه الروايات لا يتصور
الترجيح بقلة الوسائط قال رحمه الله وبامتناع رواية العدل الى اخره اقول هاهنا تفصيل
وهو ان صاحب المذهب اذا نقل الحديث مرسلا او مسندا ولم يعرف ذلك الاسناد الا من امثاله من اهل تلك البدعة وكان
الحديث مما يقوي بدعتهم ويدل عليها وجب ان لا يقبل اصلا لان الاحاديث الموضوعة من الحشوية المجسمة
فانهم لزعمهم الفاسد يعتقدون وضع الاحاديث في هذا الباب من الدين ومن الخيرات فيعملون عليه فهذا
سببا قوي في الرد لا يجبر بشيء قال رحمه الله لو قبلنا المرسل فاذا اسند احدهما وارسل الاخر الى اخره
اقول هذا البحث يختص بزمان التابعين ومن قرب منهم في الزمان واما في زماننا فالمرسل والمسند ان استفاض
في كتب العلماء والسنن على طول الزمان فهو مقبول والاعتماد على الكتب السنة المشهورة بالصحة فان ما يشتمل عليه
تلك الكتب جامع لشروط القبول وان لم يكن كذلك بل يفرد الشخص والشخصان بروايته فهو مردود ولا ياتي هذا البحث
والفرق حدوث البدعة وبعد الناس عن طلب الاخرة وتشبثهم بالدنيا قال رحمه الله في الترجيح الراجع الى
اللفظ ورابعها ان يكون احدها حقيقة والاخر مجازا الى اخره اقول فيه نظر لان المجاز ان غلب فهو بحيث
يبلغ الحقيقة صار هو حقيقة والعلة الحقيقة مجازا في الدابة والغائط وان كان دون الغالب فهو بعد
مرجوح فكيف يكون اظهر دلالة بل النظر من هذا وجه اخر وهو ان المجاز قد يذكر مع القرينة المخصصة المعينة لمعنى ذلك
المعنى المجازي بعينه كقول القائل رايت اسدا يرمي او يتكلم فان هذا يدل على المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع
دلالة ظاهرة واظهر دلالة واقوى من قوله رايت شجاعا ففي مثل هذه الصورة لا يرجح الحقيقة على المجاز بل المجاز
اقوى ولذلك اذا كثر منه الحال يقتضي من صفة الكرام والكرم فقال فلان بحر فهو ابلغ دلالة على الكرم من قوله
القائل فلان سخي واما اذا لم يوجد القرينة المعينة المعنية فقال انه فلان بحر فلا يكون دلالته ظاهرا على

اللزم اظهر ودلالة قوله ولان يجيء ولسلم لاني تسميتها النحو مبرد دس علمه الغذير وكرمه الكثير ولاسعى
لواطرمتهما الملاعوسه لحري بالتصريح مانه بحرا اللزم وحينئذ يصير اللفظ مستعملا في طريق الحقيقة لا في طريق المجاز
قال رحمه الله الفرع الثاني الراجح الراجع الى الحكم الى اخره اقول كلام المولف هاهنا ظاهر وكل لبعض سفهم
معنى قولهم ان هذا اهل هو من باب الترجيح ام لا ولهذا ذكر احتمالين احدهما ان يقال انه لما روى الراوي بان هذين الخبرين
وتساويا في الاسناد والارسال والعدالة او رواهما شخص واحد واسندهما بطريق واحد فانا نقبل الناقل
دون المقرر ونقدر ان المقرر لم ينقل وان لم نقبل المقرر اصلا فهذا لا يكون عملا بالناقل من غير معارض ومزاحم
ومثل هذا لا يكون من باب الترجيح اذ لا معارض له فهذا معنى قول القاضي عبد الجبار لكن هذا مشكل لوجهين احدهما
انه يحتمل طريق ثبوته فلماذا لا يعمل مع انه خارج للمعقول في طريق الثبوت والعرف الذي بينهما ليس من طريق الثبوت
بل من باب اخر ولا وجه لرده وثانيهما ان هذا الاخير من باب الترجيح ليس كذلك لانه يرجح قبول احدهما على قبول الاخر
لمرجح خارج عما يتعلق بالرواية فهذا الشيء داخل في الترجيح بالكلية هذا هو الاحتمال الاول والاحتمال الثاني ان
يقال جعل الناقل ناسخا واذا جعل ناسخا صار ناسخا ونسخ الخبر للخبر لا يقال انه من باب الترجيح والله يسر
معنى كلام القاضي على ما نقله وهذا ايضا مردود عليه انه ما جعل هذا ناسخا الا لنوع مرجح لانهم لعلهم اصطلحوا على ان
هذا الصنف لا يسمى من باب الترجيح وليس في ذلك كبير فائدة ومن حيث المعنى والانصاف ان كلام المولف اظهر من
اسامه لكونه من باب الترجيح واما في الذي اختاره من تقديم الناقل وتاخير المقرر ففيه نظر لان ذلك ان يرجح فانا
نرجح لكونه متضمنا للعمل بالخبرين بالناقل في زمان وبالمقرر بعد ذلك وان كانت الصورة هكذا وهو انه تقرر حكم
الناقل مدة في الشرع عند المجتهدين وعملوا بموجبه ثم نقل لهم المقرر ولم يعلم التاريخ فحينئذ يظهر ما ذكره المولف
بالاحتجاج والترجيح وحينئذ يجب العمل بالمقرر لكن هذه الصورة ليست هي الصورة التي فرض الخلاف فيها ولا
اظن انهم يخالفون في ذلك واما اذا كانت الصورة على خلاف ذلك وهو ان الناس عند الجمهور مقتضى البراءة الاصلية
ونقل الخبران احدهما ناقل والاخر مقرر فلا يتاتى فيها ما ذكره المولف من الاحتجاج والترجيح اذ لو صرنا الى ما
يدعيه يعطل الناقل بالكلية اذ لم يقع العمل به اصلا لا في الماضي ولا في المستقبل بل لا يقع العمل الا بما لا يفيد
الا ما تقدم من دليل العقل موجود ما يفيده من الاحكام ما لا يستفاد الا من الشرع وهذا لا يخور وبهذا
الاشكال وارد على احتجاج المولف لكن ما اورد على وجهي احتجاج القاضي في ان هذا ليس من باب الترجيح وارد قال
رحمه الله الفرع الثاني قال القاضي عبد الجبار الى اخره اقول للسائل ان يناقش فيما ادعاه من
الاستقامة على مذهبه وفيما اورد على امثلة القاضي من الحول ولا اشكال ان ذلك يستقيم على من ذهب الى
التوقف في ما لم يرد فيه الشرع اذا اي حكم كان من قال بالتوقف قال الشرع اذا ورد باي حكم كان فانه ينافي التوقف لمعرفة

بالعرض

ولكن هذا اغمض ما نحن فيه لا ما نتكلم في ورود خبرين احدهما مقرر لحكم العقل وقد اختار المولف هنا ان المقرر اولى
وهذا لا يتصور مع القول بالتوقف اذ ليس في الاخبار والمفروضة ما يقرر التوقف بل هذا الكلام انما يتصور
على قول من يقول مقتضى العقل البراءة الاصلية اما الاباحة او الحظر وعلى هذا فكلما اورده على القاضي بعينه
يرد عليه ايضا لانا ان فرضنا مقتضى العقل الحظر فالاباحة تشاركه في جواز الترك كما ذكر فيقال وان فرضنا مقتضى
العقل الاباحة بمعنى الوجوب والحظر كل واحد يقرره من وجه فيلزم عين ما ذكره وحينئذ يشكل قوله ان هذا مستقيم
على مذهبنا واما الذي اورده على امثلة القاضي ففيه نظر وذلك لان مقتضى العقل اذا كان هو الحظر فكل واحد من
حيزي الاباحة والوجوب ناقل اذ كل واحد منهما يرفع ان الحظر لكن الفرق ان الوجوب ارفع من وجهين من
طرفيه والاباحة من احد طرفيه وبهذا القدر لا يخرج الاباحة عن كونه حكما شرعيا ولا مدخل في الاحكام العقلية
لانا لا نعني بان الاباحة ما عرف الا من جهة الشرع والوجوب والاباحة حينئذ متنافيان اذ لا يتصور الجمع بينهما فالخبران
الواردان فيهما متعارضان ومتساويان من حيث ان كل واحد منهما ناقل وكذلك ان فرضنا ان حكم العقل هو الاباحة فالوجوب جوب
والحظر كل واحد منهما يرفعانها وتعذر الجمع بين الاباحة والوجوب فهو ما ذكر من التعادل وكذلك ان فرضنا حكم
العقل الوجوب فالاباحة والحظر يرفعانه فكان الامر فيها في المثال المذكور ويشكل ايضا ما ذكره وضعف
قوله انه لا يلزم من النفي والاثبات الواردين على امر واحد ان يكون احدهما عقليا لما بينا ان كل واحد منهما يكون شرعيا اقول
هذا الذي اورده على القاضي يمكن تقريره للائمه بما ذكره بل الايراد وجه اخر في التعبير وهو ان يقال اذا كان
مقتضى العقل الحظر وورد خبران احدهما ناقل لحكم العقل من وجهين وهو الوجوب وما نقيضه والاخر ناقل له
من وجه واحد وهو ما يقتضي الاباحة ولما كان الناقل من حيث هو ناقل راجحا ازداد فيه جهة كونه ناقلا وجب ان
يكون راجحا على ما لا يكون كذلك وهذا ان فرضنا ان حكم العقل الوجوب ثم ورد خبران في الاباحة والحظر يجب ان
يكون خبر الحظر راجحا لما ذكرنا واما اذا فرضنا حكم العقل الاباحة ثم ورد خبران في الحظر والوجوب فههنا
متعادلان ولا يتاتى ذلك لان كل واحد منهما يرفع الاباحة من جانب واحد فلم يفضل احدهما على الاخر
من جهة كونه ناقلا فيصح للقاضي من الامثلة الثلاثة واحد فقط وهذا المعنى هو الذي ذكره بعد هذا وهو
صحيح ومن ذهب انه يرد على امثلة القاضي بهذا الطريق لا ما اورده قال رحمه الله الفرع الرابع
الى اخره اقول للسائل ان يناقشه في مواضع منها ان قوله وهذان الماخذان ضعيفان جدا الا في
شيء واحد الى اخره يرد عليه وجوه اولها ان الماخذ الاول وهو ان العلة كلما كانت اشبه بالعلل الحقيقية
كان ارجح قد سلمه المولف في مواضع من هذا القسم فلعله استضعفه هاهنا وهل فيه فائدة لكونه
التعليل بالوصف الحقيقي بالنسبة الى عموم الكونه اشبه بالعلل العقلية وثانيها ان الذي استثناه من انه اذا

كان متفقًا عليه كما نص الامام الذي اختاره في باب الاجماع حيث اشترطوا في الاجماع حجيته بالدلائل الظنية وقال
المطلوب في ذلك هو الظن لا القطع واذا كان كذلك لم يلزم ان تكون المقدمة التي ادعوا عليها قطعية لان الاجماع لم يثبت
كونه حجة بدليل قطعي فما يتوقف عليه اولى ان لا يكون قطعيًا وبالجملة ان قوله التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه بين
القائسين ان كان مراده ان هذه المقدمة تصير قطعية فذلك لا يستقيم لما ذكرنا ان اجماع القائسين ليس اجماع الامة
ولم يتم الدلالة على كون مثل ذلك حجة الاجماع حجة ظنية ان يكون حجة قطعية بقي ان يقال ان الاختلاف في الوصف
الحقيقي اقل منه في سائر الاقسام وذلك دليل الرجحان لكن هذا اعتراف بما ادعيه قبل وقال هذا ضعيف حيث قال
وهذا ان ما جاء ان كان ضعيفًا جدًا لانه شيء اخذ منه هذا استضعاف للترجيح بقلة الاختلاف لم نبه الى ما ادعيه
الاختلاف وذلك مشكل والموضع الثاني للمناقشة على كلامه ان التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالعدم وبالوصف
الاضافي في هذه المناقشة مردودة اولها انه لا تعارض في مثل هذا اصلا لان التعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر والتعليل بالوصف
سواء كان وجوديا او عدميا تعليل بالمعرف ولا تنافي بينهما ثم علل بالحكمة فالحكمة لا بد لها من علامة ظاهرة ووصف
ضابط لنوعها ومقدارها فهو معلل بالوصف ايضا لكن المعتبر احدها التعليل بالمؤثر وثانيها التعليل
بالمعرف واذا لم يقع التنافي والتعارض امتنع الترجيح لان الترجيح حيث يقع التعارض وما بينها على قوله ان التعليل
بالعدم انما يصح لاشتماله على المصلحة والحكمة فان هذا انما يلزم لو قوله فالتعليل بالحكمة اولى وهذا ممنوع لان الاولوية انما تكون
حيث يعد الحكم والمعنى ههنا يعد اختلاف ذلك لان التعليل بالعدم تعليل بالمعرف والتعليل بالحكمة تعليل بالمؤثر وهما
في حكم واحد فلا تضاد بينهما ولا تنافي بل يصلا زمان فلا يتصور الاولوية اذ لا تعارض كما بينا فلئن قال لكن
نفرض تعارضا فيما يعين احدهما يعلل بنفس الحكمة والاخر يعلل بالوصف العدمي ويرجح ما يعلل بنفس الحكمة قلت
لا نسلم ان انواع المصالح والحكم مختلفة ومقاديرها غير مضبوطة فان علل بنفس المصلحة والحاجة وهي سمي الحاجة فهي
ملغاة وغير معتبرة وان علل بقدر مصلحي لحصل في محل الوفاق فيتعذر اثبات حكمها في الفرع وان علل بالقدر
المشترك تعذر استضعف المؤلف هذه الطريقة وايضا فاحتمال الفارق يكون اقوى فيما اذا علل بوصف ضابط
كذا ان وهذا مما وجب مرجوحية التعليل بالحكمة بالقياس الى التعليل بالوصف وايضا فالخصم الذي علل بالوصف
العدمي انما علل به لاشتماله على الحكمة فيمكنه ان يعلل بالحكمة التي اشتمل عليها الوصف وحينئذ يسقط الترجيح ولكن
وان هذا التعارض يقع حيث يكون الحكم ظاهر حكمه بمقاديرها في اصل احد القياسين وفرعه معا ويكون مثل
هذه حكمه في اصل القياس الاخر او فرعه بل انما يستدل عليها باوصاف معي مثل هذه خفية العلة وهي الداعي
والمؤثر في احدهما اظهر فيترجح على القياس الاخر قلنا هذا مع بعده وبيانه ان العدول ان الترجيح فيه باب
اخر وهو ان التعليل في احد الاصلين اظهر وهذا لا يتعلق بخصوص هذا الترجيح وما اشبهه هو ان هذا الاخص

بالوصف العدمي بل احدًا ان يكون التعليل بالحكمة راجحا على التعليل بالوصف الحقيقي ايضا لان الوصف الحقيقي انما يدعو
الى شرع الحكم لاشتماله على المصلحة وكان التعليل بنفس الحكمة راجحا اما قوله في الجواب عن هذه الوصف انما دخل في
الضبط فيه نظر اذ هذا التعارض لا يتصور الا حيث يكون الحكمة ظاهرة بنفسها مضبوطة بمقدارها على ذاتها
فلا يستقيم ان يقال الوصف انما دخل في الضبط وايضا ضبط الاوصاف بالحاجات لا يتفاوت بين ان يكون
اوصافا ظاهرة او وجودية مثل وصف الفقر الذي هو وصف سلبي ووصف الجهاد في سبيل الله فانه وصف
ثبوتي وليس بينهما تفاوت في ضبط الحكم والحاجة وعلى هذا الوجه ما ذكره لكان يجب امتناع التعليل بالاوصاف
اصلا واما قوله العدم ليس بمؤثر في الحقيقة وليس بضابط في نفسه قلنا الوصف لو لم يكن ضابطا لامتنع
التعليل به اصلا فلا يكون هذا المفروض في النزاع وقوله ليس ضابطا في نفسه الا اذا اضيف الى الموجود
قلنا ولا يتصور التعليل بمطلق العدم بل بالعدم المضاف الى موجود كالفقر الذي هو عدم المال واذا كان
كذلك علم قلنا ان مثل هذا وان لم يكن مؤثرا لا يكون معرفا للمؤثر او الداعي او الحكم واذا كان التعليل بمثل هذا
الوصف لو كان العلة بمعنى المعرف فلا فرق في ذلك بين الوصف الثبوتي والاضافي والسلبي في هذا المعنى
قوله التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا يمنع من التعليل بغيره قلنا التعليل بالمؤثر يمنع من التعليل
بمؤثر غيره ولا يمنع من التعليل بمعرف غيره وايضا ينتقض بالوصف الحقيقي قوله بدل العمل به هنالك بالاجماع
قلنا هذا غير دافع لهذا النقض بل هو مقرر له فمن شروط النقض وجود ما جعله علة او دليلا في صورة
بدون ما هو معلول له او مدلول له واذا كان علم المعلول والمدلول مجمعا عليه كان اقوى ورودا قال
القول في الترجيح العائد الى ما دل على ان ذات العلة موجودة في الجزء اقول الحق مع ابي الحسين وقوله
القطعيات لا تقبل الترجيح قلنا ما نقل من الكلام عليه وايضا فالذي يعلم هو ان يتعارض دليلان
قطعيان بثبوتيا وانتفاء احدهما يدل على الوجود للشيء والاخر يدل على عدمه فامتنع حصول الترجيح لامتناع
وقوع دليلين قطعيين على هذا الوجه وفيما نحن فيه ليس الدليل بل ههنا اصلا وفرعا ان البديهة او الحس
يشهد بوجود العلة في احد الاصلين او الفرعين لاحد المتناظرين واما خصمه فما ساعده البديهة ولا الحس
على وجود ما زعمه علة في الاصل الذي له ولا في الفرع ولكن علم ذلك بدليل نظري مقدماته قطعية وهذا لا مانع
من وقوع مثل هذا التعارض واذا ثبت وقوعه فلم لا يجعل الدليل البديهي والحسي راجحا على النظري
لان احتمال الغلط في مقدمات هذا الدليل او في ترتيب مقدماته يجعله مرجوحا والعلم البديهي ليس مستنتجا
من مقدمات مؤلفة حتى يقع مثل ذلك الاحتمال وكان الاولى مرجوحا فقوله ان النظري يزول عند زوال
المقدمات لدلالة البديهي يزول عند زوال احد التصورات قلنا المؤلف يزعم ان التصورات التي يتوقف

عليها التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيه ولكنه يشتبه بذلك واذا كان كذلك امتنع زواله واما النظري
فهو موقوف على مقدمات يمكن زوالها بان يظهر كونها في زمان اخر للناظر او يظهر له فساد الدليل وظهور العرف
والوجه الثاني هو ان النظري موقوف على تصور طرفيه وعلى تصور طرفي كل مقدمة من مقدمات الدليل وعلى المقدمات
بكل مقدمة فعلى يتوقف على اضعاف ما يتوقف عليه البديهي فذلك يوجب المرجوحية واضعف ما يتوقف عليه النظري
اضعف الذي يتوقف عليه البديهي قال رحمه الله اما اذا كان الدليل على وجود العلة ظنيا الى اخره
اقول قوله هذا الكلام على عمومه ليس بحق لا يستقيم فان مراد هذا القائل هو ان علة كمية المقدمات
جهة في الرجحان وهو لم يدل على الاطلاق وعلى عمومه واما انه يعارض جهة اخرى فهذا لا ينافي ان يكون هذا
جهة الرجحان وهذا يشبه قول الفقهاء ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان معارضة المفسدة لا تخرج المصلحة عن
ان يكون مصلحة بل ذلك فيما نحن فيه بل بطريق الاولى ولهذا جعل قوة اللفظ في مقابلة الكمية ولا شك ان قوة اللفظ
جهة في الرجحان فيما يتفاوت ويعادله ايضا يكون جهة في الرجحان ثم من اولى ما شرع في باب التراجيح فانه
يشتمل على بسائط جهات الترجيح ثم فلما شرع في اعتبار التركيب الجهات بل المطلوب ان بسائط جهات
الترجيح ثم تعدد ذلك بما يلزم المستدل من التركيب باعتبار حال البسائط وتعسر مركب بعضها ومعادلة بعضها
مع بعض وذلك خارج عن هذا وليس مقالح في كون البسيط جهة رجحان على الاطلاق وعلى العموم قال
رحمه الله القول في التراجيح الحاصلة بسبب الحكم الى اخره اقول لقائل ان يناقش في ذلك
من وجوه احدها ان قوله القياس دليل شرعي فيجب ان يكون حكمه شرعيا يعني فلم يعتقد القياس
فيما اذا كان الحكم عقليا واذا لم يعتقد القياس اصلا فلا تعادل ولا تعارض فكيف يتصور طلب الترجيح
وثانيها ان قوله لو قدرنا تعليله بالعلة المثبتة للحكم الشرعي الى اخره فقد يرد عليه سؤال الان احدهما
ان هذا ينقض ما قرره في تعارض الخبرين احدهما ناقل عن حكم العقل والاخر مقرر فانه يوجب تقديم
الناقل عن حكم العقل وما حرر المقرر وههنا عكس الامر ثم قال ولا يلزم من كون الناقل مزيلا لحكم العقل
وارد له حكم العقل اليقين يتخيل فيها ههنا كيف استدل بعين ما ينفيه هناك على السائل ان يقول لا نسلم انا لو
قدرنا تعليله بالعلة المثبتة للحكم الشرعي لزم النسخ مرتين وهذا لان العلة المثبتة يزيل حكم العقل
وازالة حكم العقل ليس بنسخ والسؤال الثاني ان يقال تعليل احدهما ليس بضروري ههنا بخلاف الخبرين
فانه يمتنع ورود خبرين متنافي الحكم والموجب في زمان واحد واما انعقاد القياس فهو تبع لحكم الاصل
واصل كل قياس مغاير لاصل الاخر واحدهما حكم عقلي مستمر والاخر حكم شرعي يعرفنا ورود نص الشرع ولا تنافي
بينهما ونص الشرع ليس يرد في تلك الصورة التي هي اصل العلة العقلية ولا تنافي ولا تضاد بل لو قدر ورود النسخ

نص في كل واحد من هاتين الصورتين من الاصلين في زمان واحد جاز لعدم التنافي واذا كان كذلك فلا ضرورة في تقدير
التقدم والتاخر حتى يستفاد منه الترجيح فاندفع بهذا الموضع الجواب للمناقشة فقوله اذا لم ينقلنا
الشرع تستخرج العلة التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع فان للسائل ان يقول اذا صار ذلك وهو ان
الشرع لم ينقلنا عنه معللا بالحكمة فقد صار حكما شرعيا وعند ذلك يكون العلة علة شرعية فيبطل
ما ذكر من الترجيح ولا يمكن فرض الصورة التي ذكرها اصلا اذ في كل صورة لم ينقلنا عنه الشرع يوجد
هذه العلة الشرعية والتعارض لا يكون واقعا الا بين علتين شرعيتين قال رحمه الله واما
الفروع فعنه صور الى اخره اقول لو كان الامر كما ذكره يلزم الغاء الفارق بالكلية وذلك لان
التعليل بالمسئول اكثر فائدة ابدا من التعليل بالفارق فيلزم ان لا يعلل بالفارق اصلا قال رحمه الله
وثانيها اذا كانت فروع احدى العلتين اكثر الى اخره اقول ما ذكره يحتمل فرضه في صورتين احدهما
ان يقع التعارض بين تعليلين في اصل واحد بان يعلل احدهما في محل الوفاق بعلة اعم والاخر يعلل في تلك
الصورة بعينها بعلة اخص وثانيهما ان يقع ذلك في اصلين بان يعلل احدهما الحكم في اصله بعلة ليعديها
الى الفرع الذي وقع فيه الخلاف والاخر يعلل ضد ذلك الحكم في اصل اخر بعلة ليعديها ايضا الى غير ذلك الفرع
من فروع احدى العلتين اكثر عددا من فروع الاخرى ولا يحتمل غير هاتين الصورتين اما القسم الاول فالعلة التي
هي اعم كون جعلنا التعليل بها يلزم ما ذكرناه من الغاء الفارق وان يكون التعليل بالمسئول اولى من التعليل بالفارق
وليس الامر كذلك بل التعليل بالاخص الذي هو فارق ارجح ما تعلق واما القسم الثاني فعند من لا يجوز تخصيص
العلة لا يجوز تخصيص ما عم العلتين ان كانت مخصوصة وان لم يكن مخصوصا فهي من معلوم انضباطه لا احتمال
التخصيص في اعم العلتين اسلم من ذلك في اخص العلتين واما من يجوز تخصيص العلة فلا تعارض عنده بين
التعليلين في ما ذكره من كثرة الفوائد لست تفوت بتعليل الحكم في احد الاصلين بالعلة التي هي اكثر
فروعا وذلك لانا اذا عللنا الحكم في كل واحد من الاصلين بالعلتين المذكورتين صار احدى العلتين معارضة
للاخرى في بعض الصور دون البعض ففي البعض يثبت موجب العلة التي هي اخص وفيما وراء ذلك
يثبت موجب العلة التي هي اعم فالفائدة حاصلة في جميع هذه الصور بهذا الطريق ولو تركنا
العمل بالعلة التي هي اخص لم نستفد عن ترك العمل بالدليل المقتضي لعلية العلة الخاصة وعند
ذلك نعلم انه لا ترجيح فيما ذكره ومن هذا نعلم ورود الاسئلة على ما ذكره تعلقها من الصورة
الثالثة قال رحمه الله الكلام في الاجتهاد اي ان نقل الركن الثاني في المجتهد فيه مسئلة
قال ان امتنع يجوز ان يكون في احكام الرسول صلى الله عليه وسلم ما صدر عن اجتهاد الى اخره اقول اما

الاحتجاج بالآية فالآية في الذين كذبوا الرسل وكانوا يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فامر ذوي
الابصار الذين شاهدوا احوالهم ويخربون بيوتهم ليعتبروا ويتفكروا وليعلموا ان الشي في ذلك هو تكذيبهم
الرسل فيمتنعوا من تكذيب الرسل ليومنوا بالرسول في ما جاءهم والرسول عليه السلام لا اندراج في هذا الانبا
لم يحتمل حقه تكذيب الرسل وقوله هو على بصيرة فيه نظر لان الامر ليس لذوي البصاير بل الاولى
الابصار والابصار جمع بصر ولم يعلم انه جمع بصيرة ولو كان كذلك فاختص الذين في زمانهم بم فلا تعلق
ما يرد على هذا التمسك اول التناسخ اما ما ساقه في الاجوبة فهو اذا قال لا تشك ان الله تعالى
لو قال انه متى ظننت انما علمت ان حكمي كذا فاذا ظن شيا يكون الحكم كما ظنه ولذلك لو قال لغيره لك ان
ليس امرا بالاجتهاد فان الله تعالى لو قال اذا دخلت مكة وجب عليك الحج لا يكون هذا امرا بدخول مكة ثم ان
دخل مكة يجب عليه الحج بالنص فههنا ايضا اذا ظن حكما يكون ذلك الحكم ثابتا بالنص لا بالاجتهاد
الا ان الظاهر في الحكم الثابت بالاجتهاد والحكم الثابت بالاجتهاد لا يوجد فيه مثل هذا القول فلا يكون النطق
بذلك نطقا بالوحي والله تعالى بين ان كل ما ينطق به فهو وحي واما الجواب عن الثالث فنقول انه لما سلم
ان الاجتهاد لا يفيد غير الظن والنبي صلى الله عليه وسلم متمكن من تحصيل العلم باستنزال الوحي فلا يجوز له
ان يقتصر على الظن قوله انما يجوز الاجتهاد بشرط التمكن من معرفة الحكم بالنص قلنا وهذا الشرط ودلك
عن مهلة لانه صلى الله عليه وسلم اذا لم يجد النص في الواقعة استدعى من الله نصا ولا يسال الناس من نزول
النص قبل ذهاب وقت الحاجة لان الله عز وجل امره بان يستدعي العلم بقوله وقل رب زدني علما والله تعالى
لا يامر بما لا يفيد المطلوب منه والمطلوب من استدعاء العلم ان الله تعالى هو الاعلام وان يفيض عليه
العلم ولا ذلك الا بالوحي في انزال النص لان الاجتهاد لا يفيد العلم على ما سلم واما الجواب عن الرابع
وضعيف لان ما بني على الظن يصير مقطوعا والاجماع الصادر عن الاجتهاد ممنوع ولو تصور
منعنا كونه مقطوعا به والاجماع عندنا من المظنونات واما الجواب عن الخامس فنقول
انما حصل الاجماع بناء على اشتباه الاجتهاد ممن يمكنه الوصول الى القطع اما اذا جوزنا فلا اجماع
ونحن نتمسك بايتين احدهما قوله تعالى ولا تعجل بالقران الى اخرها والاخرى قوله وقال الذين
كفروا لولا نزل عليه القران جملة واحدة الى اخرها ووجه التمسك بالاولى هو ان المراد من القران ههنا جميع
[illegible]
وما ينطق عن الهوى معناه ليس نطقه بما يهوى النفس ومجرد التشهي غير مستند الى اصل بل هو وحي منزل انه

اما ان يبلغه صريح ما انزل اليه واما معناه الذي استنبطه بفكره واجتهاده باعانة منا والهامه وكل
ذلك وحي واما الثاني فجوابه انا لا نسلم ان اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم لا يفيد الا الظن ولا نسلم ان
بين نزول النص فيه اصل ولذلك الاصل فروع لم يبين نزول النص في جميع تلك الفروع فاذا نزل نص في اصل
هكذا اشتبه الحكم في الفروع ولم ينتظر نزول الوحي في شي من تلك الفروع وبهذا خرج الجواب عن الرابع وعن الخامس
ان الاجتهاد قد يحوج الى زمان وزمان فلعله كان يتوقف على نزول اصل في تلك الواقعة ليستخرج منه حكم تلك
الواقعة او كان يتوقف لتحصيل الاجتهاد لكون المسلم واقعا بين اصول الشرع وعن السادس بانا لا نسلم
تجويز الاجتهاد للرسول تجويزه لجبريل والفرق ان جبريل لم يكن مامورا بان يبين ويفصل للنبي الاحكام
بل كان مامورا باداء ما اعلم والنبي صلى الله عليه وسلم امره بان يبين للناس ما نزل عليهم من الكتاب ويشرح
غوامضه ويفصل لهم جمله ثم الحكم ليس عما يعرفه الله قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم وقال فاحكم بين الناس بما اراك الله اي بما استعمل نصا صريحا وما الهمك من معرفة تفاصيل
الجمل وتاويل المتشابه بالاجتهاد وان سلمنا جوازه لجبريل فاي محذور منه لانه لا يجتهد الا بعد
ان امره الله واما بامره اذا علم اصابته في اجتهاده وعلى هذا فالشريعة تكون حقة مشتملة على
على الصواب والا لما تراسله الا الاصول فبالنصوص واما الفروع وتفاصيل الجمل فبالهامه الحق
وتوسعه على الاجتهاد قال المصنف رحمه الله مسئلة اذا جوزنا له الاجتهاد الى اخره اقول
بل المختار انه قد يقع لهم الخطا لكن لا يقرون عليه بل الله تعالى ينبهه عليه ويتدارك خطاهم والحكمة فيه
ان الرسالة ليتميز الكافر من المومن وان كان منافقا ولم يكن استعداده للايمان سابقا ولم يحصل على اليقين
نزل فيه مثل هذا اشكالا وريبا ويظهر ما في باطنه من الجهل وقلة الاستعداد ومن كان عالما حقيقا بالاستعداد يزداد
ايمانا وتوقفا بمثل هذا لما يرى من شدة عناية الله كيف يعرفه ما وقع له من خطا من حيث جبلة البشرية ما افرده
الله عليه بل تداركه بلطفه وتنبيهه عليه وقد يستدل على كون النبي صلى الله عليه وسلم يحتاط لنا للخطا حيث
رجع عما ذكره اولا وحكم لما تبين له الخطا ولم يصر على ما قاله والنبي امين في التبليغ ومحكوم بان كل ما
بلغ وحكم به يجب ان يكون صدقا وحقا اذ لو كان فيه الخطا لنبهه الله تعالى عليه وبدل على
ما ذكر من المعنى النص الصريح اما النص فقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته الى قوله او ياتيهم عذاب يوم عقيم واذا عرفت هذا فنقول ليس معنى
وجوب متابعته ان يجتهد مثل اجتهاده او يسلك الشريعة مثل ما بين بل يجب علينا المتابعة في اوامره
ونواهيه واتباع اشاراته فان المستفتي مامور بمتابعة المفتي فيما افتى به لا ان يجتهد مثل

اجتهاده واذا كان كذلك فما ادعي انه يلزم ان يجتهد اجتهادا خاطئا مثل ما وقع لهم فهو ممنوع فانا كنا
مامورين باتباعه في ذلك وان عني به انه يلزمنا اتباع حكمه واوامره ونواهيه فذلك مسلم لكن لم قلتم ان
ذلك خطأ بل كل ذلك يكون حقا وحرج ما نهي ويامر به وينهى عنه قد انفسخ الخطاء عن احكامه وخاصة بعد
استقرار التشريع واحتمال البين لاستقرار شيء من الاحكام خطاء وقبل ذلك لو وقع فقد تداركه الله بالتنبيه على
الصواب ولئن قال الوجه الاصح وهو التمسك بالحديث يملول ان يتمسك على وجه يناقض ما احتججتم به انه لو قال
لو ان الله تعالى كان ينسخ كل خطاء يقع للنبي وينبهه عليه لما احتاج ان يقول للمتخاصمين اليه فلا ما حكم له لان النبي عقيبه ع
اذا علم انه لو اخطأ لا يستقر ذلك الخطاء بل يبدل بالصواب بتسديد الله تعالى عليه فلا حاجة الى ذكر هذا قلنا
النبي صلى الله عليه وسلم وان علم ان الله تعالى ينسخ ما يقع من الخطاء ولا يقره عليه لكن لا يجوز له ترك شرايط الاجتهاد وتقديم
ما هو افضى الى صوابه في الاجتهاد والتذكرة للمتخاصمين بما يدروسه افضى الى اصابته في الاجتهاد ولانه من
يزعم انه لو ادعي بالزور ونقيم شهود الزور يحل له ما ياخذ به بحكم الحاكم فلا يمتنع عن الدعوى الكاذبة
ولو علم ان ذلك لا يحل له بل يعاقب عليه يمتنع عن مثل هذه الدعوى فالمقابلة للكلام في الدعاوى والبينات مما
يكون الاكثر لقلة الدعاوى الكاذبة وشهادات الزور قال رحمه الله مسئلة اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اخره اقول العائد على مسافة بعيدة اذا وجد فيه شرايط الاجتهاد
جاز له الاجتهاد لتعذر الرجوع واما الحاضر فيجوز الاجتهاد اذا اذن له النبي صلى الله عليه وسلم في ان
يجتهد في قضية مخصوصة ثم يعرض على الرسول عليه السلام للتعليم لهم طرق الاجتهاد وما يتعلق بالاراء
والاحوال الدنيوية فيجوز لان الدليل يأتي العمل بالظن حال الغناء حيث تعذر الوصول الى اليقين قال
رحمه الله مسئلة في شرايط المجتهد الى اخره اقول اعلم ان الخير على قسمين خير لذاته وخير لغيره
والخير لذاته ايضا على قسمين فانه خير لذاته في ذاته وخير لذاته من غيره والخير لذاته هو معرفة
الله تعالى والتمتع ببهائه والابتهاج بمطالع جلاله وهو الغاية الاخيرة ثم ان المعرفة التامة هي
لله تعالى ولا يحيط بكنه كماله وتمام بهائه غيره فهو ايضا ممتنع بل انه من ذاته فذلك هو الخير لذاته
في ذاته ولكل ذات قابلة للشعور حظ من هذا الخير على التفاوت بحسب تفاوت الاستعدادات
من الاصل وذلك هو الخير لذاته من غيره اما انه خير لذاته لان ذلك هو غاية الغايات واما انه من غيره
فلان الوصول اليه من الله تعالى واما الخير لغيره فكل ما يكون وسيلة الى الخير لذاته باي وجه كان وما
لا يكون وسيلة اليه اصلا فليس بخير اصلا اذا عرفت هذه المقدمة فالمحققون المطلعون على
اسرار الشرايع انما يقسمون الاحكام الشرعية على اقسامها الخمسة بحسب كون الفعل وسيلة الى ما هو

خير لذاته وهو سعادة المعاد او ما يعاونه فالفعل اذا تعين وسيلة كان واجبا وان علم كونه مانعا كان
حظرا وان كان فيه زيادة افضا الا انه لم يكن كذلك فيه نوع منع كان زاهدا وان لم يوجد فيه شيء من ذلك بان كان الافضا
في جنسه كان مباحا والدنيا فنظيره والمعاش وسيلة الى سعادة المعاد واسباب المعاش لابد وان يعتبر
بالمعيار الذي ذكرنا فمن لم يعرف سعادة المعاد بنوع تفصيل ما امكنه ان يعلم كون الفعل مفضيا اليها
او مانعا فذلك يتضمن علوما كثيرة حكمية فليقف تسعى علم الكلام ولا يمكنه احاطة الاعصار احكام
ما هو معيار العلوم ولئن قال يسلم كل ذلك لكن المتكلم يحكم بان هناك سعادة سالبها نفس الانسان
وهي باقية واما اسبابها فالتقوى والتسول الاستسلام لاوامر الله والاتباع لمناهيه ويتم اجتهاده بهذا
القدر قلنا لكن لا يتمكن من القياس في الاحكام بل يقصر احكامه على موارد النصوص لانه لا يعلم الفعل
المفضي الى ذلك الخير الا لكونه مامورا ولا كونه مانعا الا لورود النهي عنه فلا اطلاع له على وجه غير
الامر والنهي وهما وصفان يختصان بمحل الورود فيمتنع التعدية ولئن قال لما يسلم ان المعاش وسيلة
الى المعاد وان البقاء مطلوب للاتصال الى تلك السعادة وهو متمكن من معرفة ما يفضي الى حفظ المعاش وبقاء
البنية وما يمنع من ذلك فحينئذ يتمكن من القياس بالاطلاع على الاوصاف المشتملة على هذه المعاني ولانه يتبع علم
الاوصاف في موارد الامر والنهي بالدوران والطرد ويعدي الحكم الى جميع صور العلة قلنا الذي المعاش لسعود
البقاء على اي وجه كان وسيلة الى المعاد على الاطلاق لا نرى ان الامر ورد بقتل الكافر والفاسق وتارك الصلوة
ومانع الزكوة مع ان احسن معاشه في انه يترك الصلوة ويوفر عليه مقدار الزكوة بل الوسيلة معاش مخصوص
وبقاء على وجه مخصوص وما لم يعرف ذلك الوجه فلا يتمكن من التعليل بالوصف فيتعذر عليه القياس واما الطرد فلا يكفي
في دفعه والدوران يعتبر فيه شروط لا يهتدى الا الى الاوصاف المشتملة على الحكمة لانه يميز ان الاوصاف معرفة للحكم
والحاجة والعلة في الحقيقة هي الحكمة قوله ما ذكر للجواز كان جائز الوقوع لكنا قد نقطع بانه لم يقع فيه نظر
فان الجائز الوقوع على قسمين احدهما انه لا يمنع وقوعه لذاته ولا لغيره وما يشبههما مما لا يمتنع وقوعه لذاته
وهو ولكن يمتنع لامر خارج فقوله هو جائز الوقوع ان اراد انه لا مانع من وقوعه لا في ذاته ولا من خارج
وقوعه فهذا لا يمكن القطع بعدم وقوعه بل ربما وجب القطع بوقوعه لان الجائز اذا اتصل به سببه وقوعه وجب وقوعه
وان لم يوجد سببه وقوعه يمتنع لعدم سببه وقوعه فمن جملة ما يمتنع وقوعه هو عدم سببه فاذا لم يوجد
مانع اصلا من وقوعه لم يدور ان يكون قد وجد سببه وجود فيجب وقوعه ولا اقل من انه لا يمكن القطع بعدم
وقوعه واما انقلاب الحجارة ذهبا فانما نقطع بعدمه وقوعه لقطعنا بالمانع من وقوعه وهو عدم استمرار
هذه المادة لتلك الصورة الا يوتا بط فقد علمت قطعا فنقطع بعدم الانقلاب واما من يجوز على المتكلم بان يحكم

بكلام ولا يريد بالايام معنى او يريد به غير ظاهره ولا ينبه عليه وان لم يكن عنه مانع لا لذاته ولا لغيره كيف
يمكنه القطع بانه لم يقع وان اراد بكونه جايز الوقوع انه لا مانع من وقوعه لذاته فالخصم يسلم هذا ولكن انما
يمتنع وقوعه لغيره وهو استحالته على الحاكم ولا بد من معرفة هذه الجهة وحينئذ لم يحج العرفان الى
المسائل التي ذكرنا قوله في الشرط الثالث وهو معرفة المجتهد للقراين فهم القراين الى سمعيه
وعقليه فالعقليه التي تبين ان اللفظ لا يجوز ان يراد به هذا المعنى يتوقف معرفتها على جواز الجايزات العقليه
والمستحيلات العقليه ويندرج فيه علم الكلام قوله وان يكون عارفا بشرايط القياس ومن جملة الشرايط
تمكنه من تعليل الحكم بالمصلحه والحكمه وقد ذكرنا ان الحكمه هو كونه وسيله الى سعادة المعاد وذلك يتضمن علوما
لنبين واما التخصيصات المنقولة عن الغزالي ففيها نظر فان قوله في الكتاب انه لا يشترط معرفة جميع ما يتعلق
بالاحكام مشكل وليف يحصر ما يتعلق بالاحكام ويدل عليها في ايات معدوده لان البعض كوجوه الدلالات
يختلف فيما ظن قوم ان هذه الايه او هذا الحديث ليس فيه دلالة على الاحكام ثم ياتي بعدهم من يستنبط لوجوه من
الدلالات على الاحكام وايضا فان الدلالة تنشا من تركيب ايات وايات وربما لا يستعرفه في سوره او
سور وربما دلت الايه والايات على قول عند اصول الفقه وما يلحقه ولم يستنبطه الذي سبق ومن جملة
المحتملات الظاهره ليف يجوز للمجتهد الاقتصار على بعض الايات دون البعض ولعل فيما ترك ما يعارض
بعض ما نظر فيه او ينسخه او يخصصه وكذلك بالقياس الى الاحاديث السويه فان قوله لا يحتاج الى النظر فيما
يتعلق بالمواعظ واحكام الاخره مشكل لانه لما تبين ان الاحكام انما شرعت للمعونه على نيل سعادة الاخره
فمعرفة احكام الاخره من اهم الامور قال رحمه الله والحق انه يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فن
دون فن اخر اقول ان فرض هذا الكلام حيث كان الطالب حصل الشروط باسرها ثم بدا في اجتهاده
في الفرايض او في مسئله بعد معرفتها في تلك المسئله ومجتهدا ولا ان يعني فيها ولكن لا يكون مجتهدا في
الاجتهاد في غيرها وما لم يجتهد في غيرها ليس له ان يعني فيه فانه لا يمكن وقوع الاجتهاد في الكل
دفعه فهذا احق وان فرض هذه المسئله في ان المجتهد يكون مجتهدا في فن دون فن او في مسئله دون غيرها
بمعنى انه لا يعرف غير ذلك ولا له ملكة الاجتهاد في غير ذلك فهذا ليس بحق فانه ان لم يعرف العربيه
كيف يجتهد وكيف يستدل بالايه والسنه وما لم يعرف اصول الفقه باسرها المرتبط بعضها
ببعض كيف يخرج عن عهدة التعارض الواقع وكيف يميز بين الدلالات وان كان بعضها اقوى ولم
يعرف المخصص والناسخ وشرايط ثبوت الحديث قال رحمه الله ذهب الجاحظ وعبيد الله
بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد مصيب الى اخره اقول قوله لانا نعلم انه تعالى نصب الادلة القاطعة

قلنا لا يمكن انكار ذلك لان العلم القطعي حاصل للبعض المجتهدين الناظرين والباحثين عن هذه المطالب
وانما حصل لهم بالنظر في الادلة المنصوبه من جهة الله ولا نعني بالادلة القاطعة غير انه اذا نظر فيها على الوجه الذي
يجب افاد العلم القطعي وانه تعالى مكنهم منها لانه خلق لهم السمع والبصر والفواد واعطاهم العقل الذي هو
نور الحق وبعث الرسل والملايكه والناس للتنبيه والتعليم وانزل الكتب المشتمله على البراهين قوله
بين الخلق على تبيين الاديان والعقايد قلنا هذا لانه يوجب عدم الدلايل القاطعة بل قلة الوجدان
وندرة الاصابه ثم قلة الوجدان قد يكون للاعراض عن الطلب وقد يكون لسلوك طرق اخر قوله اذا نظرنا
في ادلة المخالفين لم نجد والطالبين مكابرا فانا لا نقطع العقل بفساده قلنا من نظر في اعتبار الحجج وورد
البراهين تبين ان الطبع المستقيم علم ان الحجه البالغه لدين الله والبرهان التام لمله الاسلام وما كان على
خلاف ذلك فمعنى شبهه ضعيفه فانه يكل الماهر من حلها اللهم الا بالنظر لا بالبديهه قوله لم لا يجوز انهم
امروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا او لم يكن قلنا لان ملاك السعادة التي هي الغايه من ايجاد الخلق
ومن نصب الادلة يتوقف على العلم بهذه المطالب ولا يحصل بالنظر ولا بالجهل قوله في الوجه الاول ان
البعض التام نادر قلنا الندرة ليس لغاية صعوبة تحصيل العلم لكن للتقصير والاعراض عن النظر والصادين عن
الطريق الحق الى طريق اخر مضل قوله اي حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعه الواحده معرفة ما تحير
الخلق عن معرفته قلنا ما كلفوا في الساعه ولا في اليوم والشهر بل كلفوا بالطلب وان لا يتقاعدوا
عن الطلب حتى يصيبوا فربما حصل للبعض في الساعه وفي الشهر والسنه والسنين واما الوجه الثاني من لم يكن
عالما بهذه الدقايق حكم النبي بصحة ايمانه قلنا ذلك على قسمين احدهما اصحاب الحديث وهم عالمون
بالمطالب على اتم الوجوه لكن استغناؤهم عن الطراز والمناظرة والمزاولة اصطلاحات من اشتهر بالفلسفه
او الكلام نظر بهم انهم غير عالمين بهذه الدقايق والثاني من حصل له وثوق اجمالي بالله وبالرسول واتى
بكلمتي الشهادة مع كونه في الظاهر بامانه لانه من الذين يرجى منه الاجتهاد في الطلب بل الذي يتفرج في دار الاسلام
يرجى ان يصير من الطالبين قوله لم قلتم ان المخطي معاقب قلنا عقوبة الحرمان وعدم النجاح عن
نيل السعادة ظاهر قوله كان يقليهم لجهلهم بالحق ولاصرارهم على ترك التعلم قلنا كان يقتل اصنافا منهم
احدها من اصر على الضلاله وترك التعلم والثانيها من زلت قدمه بالشبهه المضله وحرم بالباطل ولم يصغ
الى البيان والثالثها المقلد المصر على عقايد الاباء والتارك لمتابعة الادله والعقل واما من ادعى طريقه بماع
البرهان وطلب اصابة الحق بان يأتي بكلمتي الشهادة او يختار سكنى دار الاسلام لم يقتله رجاء
الاصابه في حقه قوله الكفر في اصل اللغة هو الستر قلنا نعم لكن من اجتهد واخطا فقد ستر

مستعي استعداده من السمع والبصر والعقل وبحظ الذي هو مقتضى ايات الله المنصوبة قوله ان الله كريم
رحيم فلما انشد عليهم في طلب الحق واكتساب الملكة التي ينال بها الملك السعادة من جملة اللوم
والرحمة وكان الوالد الحنيفي دامنع ولده عن صرف الزمان الى اللهو واللعب كان من جملة الغنائم
والرحمة قال رحمه الله اصلهو الحق تصويب المجتهدين في الاحكام الشرعية الى اخره اقول
قوله احد الاعتقادين غير مطابق لان كل واحد اذا اعتقد رجحان احدى الامارتين على الاخرى قلنا
ذلك انما يتصور عند تعارض الامارتين على حكم واحد حتى يتصور تعادل الامارتين ورجحان احديهما
على الاخرى والمخالف الذي يزعم انه لا حكم في الواقعة الا ما يتبع اجتهاد المجتهدين كيف يسلم هذا بل
كل واحد من المجتهدين يظهر له امارة على الحكم بالنسبة اليه ولا تعارض بين هاتين الامارتين لان من ظهر
امارة تدل على الاباحة فالحكم في حقه الاباحة ولا تعارض بين الامارتين فان دل امارة دلت على غير ما
دلت عليه الامارة الاخرى واذا لم يكن بينهما تعارض بل امكن الجمع بين مدلوليهما فكيف يتصور اعتقاد الرجحان
قلنا قال الواقعة واحدة وقد اجتمع فيها الامارتان احديهما تدل على الاباحة والاخرى تدل على الحظر
وهما حكمان متنافيان فمعلوم ان احدى هاتين الامارتين اما ان يكون راجحة على الاخرى في نفس الامر او لا يكون وعلى
التقديرين يلزم ما ذكرنا من الخطأ قلنا المنع باق لان من يزعم ان الحكم غير موجود في الواقعة وانما ليس
هناك امارة ولا دلالة بل الامارة الحظر دون امارة الاباحة فيحكم بالحظر والاخر يظن امارة الاباحة فيحكم بالاباحة
ولم يجد واحد منهما ما يعارض تلك الامارة حتى يحكم برجحان احديهما على الاخرى وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم
قلنا قال اذا لم يكن الامارة موجودة في نفس الامر كان ذلك حكما بالتشهي قلنا الحكم بالتشهي هو ان
يحكم سامعا للهوى من غير دلالة او امارة لا في نفس الامر ولا في ظنه وفيما نحن فيه ليس كذلك سلمنا انه لابد
من الامارة في نفس الامر لكن احدهما اذا فتش لم يظفر الا بامارة الاباحة والاخر لم يظفر الا بامارة الحظر
وفي مثل هذه الصورة لم يلزم اعتقاد الرجحان وان كانت الامارتان وجدتا في الواقعة وايضا هب ان الامارتين
وجدتا في الواقعة وان كل واحد منهما ظفر بهما جميعا وكل واحد رجح امارة غير ما رجح الاخر لكن لم لا يلزم خطأ
احدهما وهذا لانه يجوز ان يكون كل واحد من الامارتين راجحة على الاخرى بالنسبة الى من زعم رجحانها كما جاز ان
يكون الحكم بالنسبة الى احدهما الحظر وبالنسبة الى الاخر الاباحة مع ان الجمع بين الاباحة والحظر لا يتصور
في نفس الامر فلما جاز ان يختلف حال الحكم بالقياس اليهما لم لا يجوز ان يختلف حال الرجحان ايضا وشيء من
هذا ان ما ذكرتم من ان الكل ليسوا مصيبين لا ينتج الا ان الامثل ان اعتقاده غير مطابق لما في الواقع لان الواقع في
الاعتقاد فممنوع عدم المطابقة بل ما ذكرتم يلزم لو كان في الواقعة حكم معين ثم يعتقد خلافه في كل وهذا ابتدا اتمام

النزاع ولو ثبت ذلك لا يستغني عن هذه الدلالة والسؤال الذي اورده ضعيف فان من اعتقد حكما ورجحان
شيء فانما يعتقد ذلك لانه في نفس الامر كذلك لا انه يعتقد ان في اعتقاده كذا ليلزم الايراد المتوجه بما ذكرنا
قال رحمه الله الطريقة الثانية الى اخره اقول موقوف على ما وجهناه على الطريقة الاولى
يمكن توجيهه على هذه الطريقة لانا نقول هو مكلف بان يحكم بما غلب على ظنه طريقا بعد الاجتهاد
وطول البحث سواء كان ظنه مطابقا او لم يكن فان كان يدعى ان ذلك الطريق يكون من الامور المحققة في نفس
الامر فذلك ممنوع ودعوى الاجماع دعوى في محل النزاع كيف وان ذلك ليس بشرط عند الجمهور الا يرى
ان من سمع حديثا نقله الرواة العدول عن النبي صلى الله عليه وسلم وبحث عنه وغلب على ظنه صدقه فهم يجب عليه
العمل بذلك الحديث ولو فرضنا كذب الرواة ليس يلزم المجتهد الاثم ولا يلزمه بان يقطع بثبوته عن النبي
صلى الله عليه وسلم بل يكفيه بالظن فيما نحن فيه اذا بحث بحثا كثيرا وظفر بما هو امارة الحكم في زعمه
جاز له بنا الحكم عليها وعلى هذا جاز ان يظفر كل مجتهد بامارة في ظنه ويبني الحكم عليها وان لم يكن امارة في نفس الامر
ولا ينافي فيها ما ذكرتم من التعارض والرجحان سلمنا انه لا بد من الامارة في نفس الامر لكن لم لا يجوز ان يظفر احدهما بامارة
الاباحة ويظنها خالية عن المعارض لعدم شعوره بامارة الحظر والاخر يظفر بامارة الحظر ويظنها خالية عن المعارض
لعدم شعوره بامارة الاباحة وكل واحد لم يعتقد رجحان احدى الامارتين على الاخرى قوله العمل بالراجح واجب قلنا
اذا دعت دلالة على الاطلاق فهو اول النزاع وان ادعيت فمن وجد امارتين وعلم او ظن رجحان احداهما على الاخرى
فسلم لكن لا ينافي في مثل هذه الصورة قال رحمه الله الطريقة الثالثة الى اخره اقول هذه
الطريقة مغلطة وتناقض [illegible] ان مدلول الامارة وسبحها هاهنا هو ظن الحكم لا نفس
الحكم في نفس الامر [illegible] في كل موضع يستدل المستدل بشيء فانما مطلوبه اما العلم واما الظن اما العلم فمن الدلالة
القطعية واما الظن فمن الامارة لان الحكم ان كان حاصلا في نفس الامر استحال ان يطلبه لامتناع تحصيل الحاصل
وانما يطلب العلم به او الظن وان لم يكن حاصلا بل يكون تبعا للظن فلذلك مطلوبه من الاستدلال هو الظن فبطل
قوله ان وجود المطلوب متقدم على الظن وايضا يبطل قوله وجود الدليل موقوف على وجود المطلوب لان
المطلوب اذا كان هو الظن ولا شك انه متاخر عن الاستدلال وعن الدليل جميعا ولان الظن نتيجة الاستدلال
والاستدلال موقوف على الدليل فيكون الظن متاخرا عن الدليل بمرتبتين فلو قلنا بان وجود الدليل
متوقف على الظن الذي هو المطلوب لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وثانيها قوله النسبة بين الامرين
موقوفة على الثبوت على ثبوت كل واحد من المنتسبين ممنوع كيف والنسبة بين الشيئين من اعتباري
لا وجود لها في الخارج ولم من نسبة [illegible] تحققها وتصورها مع عدم كل واحد من المنتسبين لانا لا نسلم

انا نستدل بامور موجوده على ما سيكون و بامور سيكون على ما سيكون عقيب ذلك وان لم يوجد
واحد منهما و بالجمله فان الاستدلال قد يكون بالعلم و ذلك اقوى وجوه الاستدلال فلو توقف وجود
الدليل على وجود المدلول كما زعم لزم توقف وجود العلم على وجود المعلول فيلزم الدور لا محاله و رابعها
انه ذكر في هذا المقام ان الاماره هي توجب الظن والدليل هو الذي يتوسل به الى العلم و التوسل باحدهما
الى الاخر ... موقوف على وجود المتسببين ولا يمكن تحقق التوسل الا بعد وجود الظن و العلم
و ذلك محال لان الظن و العلم لا يحصلان الا بعد التوسل و بسببه قال رحمه الله الطريقه
الرابعه الى اخره اقول ما ورد عليه في الطريقه الثانيه يرد عليه هاهنا فيقال قولك الطالب
لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود ممنوع فانه هو القايل ان طلب الحاصل محال فلو ... ذلك
الشي حاصل في الوجود و مطلوبه حصول العلم والظن به لا كونه في الوجود و المطلوب غير الحاصل
فلما ... اعترف بان مطلوبه هو العلم او الظن و ذلك يمتنع ان يكون حاصلا قبل الطلب فان ... لزم
الطلب فلو قال السايل العلم والظن الذي هو مطلوب انما يكون علما بالحكم في الوجود و ذلك يكون
متقدما لا محاله في الوجود قلنا لا نسلم ان فان عند ما الحكم يتبع الظن فيكون متاخرا عن الظن و ما
ذكره من السوال و ... المثال من كون البحر ... والجواب عنه ضعيف فانا لا نسلم ان المطلوب ... عن
النظر في اماره يقتضيه لكن النظر في الاماره يختلف باختلاف الاشخاص و يختلف اقتضاء النظر فيها الى
الظنون لكن ينظر في امارات السلامه في البحر او العطب من الامواج و الرياح لذلك و مما نحن فيه كل مجتهد
ينظر في اماره لكن ... الامارات من الظنون تختلف باختلاف الناظرين بل الواحد يختلف ظنه في الاماره
الواحده و يختلف في الاشخاص قال رحمه الله احتج القايلون بان لا حكم لله عز وجل في الواقعه بامور
احدها لو كان في الواقعه حكم لكان اما ان يكون دليل ... الى اخره اقول اما جوابه التالي فليس بشي فان
المصوب و غير المصوب ... ذلك فان الاجتهاد مع وجود النص باطل ... بل يتمسك به بعض
والوجه الاول ضعيف ايضا لانه يضاد ما اختاره في اول المسله فانه ادعى ان في الواقعه حكما معينا و هو
مامور باصابه ذلك الحكم و هو ولانه ناقض ما ذكره اولا ان الاحكام الشرعيه ... لان الحكم اذا
كان ... ويمتنع ان ... عليه الظن التي ... في الاجتهاد و بالجمله الذي
ذكره هاهنا غير مذهب المصوبين عند التحقيق لانا نكلف ... بما ادى اليه اجتهاده لمن
الاجتهاد فقد يودي اليه ما زعمتموه حكما في الواقعه قبل الاجتهاد فيصير حكما في حقه بعد
اداء الاجتهاد اليه لا قبله وقد يودي الى غير ذلك و ... ما قرر فالحكم في حقه ليس الا ما ادى

اجتهاده و ذلك عين مذهب المصوبين و رابعها قوله مامور اولا باصابه ذلك الحكم ... الامر
غير معقول فان الامر الاول اذا كان مشروط اصابه المجتهد له الا الدليل لان الامر لو كان مطلقا
لكان المخالف مستحقا للعقاب لكونه تارك الامر المطلق واذا كان مشروطا باصابه المجتهد لذلك
الدليل و لذلك الحكم امتنع ان يوجد قبله و خامسها ان الله تعالى محيط العلم من الازل الى الابد
بالاحوال فهو عالم بكل من يجتهد في الوقايع و بكيفيه اجتهاده و ما يودي اليه اجتهاده و يمتنع التغير
عليه في علمه و ارادته و امره فيمتنع ان يصيره مخطيا ... الامر و التكليف بل هذا انما
يتصور في حق الجاهل ... شيا ونحن نقول لما تبين بما سلف ان الواجب يصير
واجبا بالتعيين و ... الى الخير لذاته وهو سعاده المعاد والمحظور انما يكون محظورا لكونه مانعا
من الوصول الى ذلك الخير والندب لكونه معينا على الوصول نوع معاونه والمكروه لكونه ...
تعويقا ما عن السلوك الى تلك الغايه والمباح ما خلا عن المعونه والتعويق في نفسه بعينه وانما
يكون المعونه بجنسه والتعويق بجنسه فيفعل المطلق ... من هذه الاحوال ويمتنع انفكاكه
عن احد الاحوال الخمسه فما ورد فيه النص بالوجوب يجب القطع بانه يوصله الى تلك السعاده
وما ورد فيه بالحظر يجب القطع بانه معوق مانع ولذلك في سائر الاقسام لكن لما كان من جمله اركان
السلوك ... اسباب البنيه واقامه المعاش ... دون ذلك يمتنع اكتساب العلوم و تزكيه النفس
المحتاج الى زمان طويل لا يمكن بقا البنيه فيه صحيحه وما يقيم وجودها ويحفظ قوتها وصحتها على حال ...
ولا شك يحصل من الدنيا من القدر الماذون فيه من الامور الدنياويه ... بل يتعدد في الاغلب
لان شيطان الطبع يميل الى الزياده على قدر الحاجه و تلك الزياده مانعه معوقه فيعسر التمييز بين الواجب
والمحظور ويلتبس بين المباح والمحظور وما على احد فعل من افعال المطلقين عن هذه الاحوال ... ان يكون
الكل متغيرا بمعيار الشرع بحسب وقوعه على احد الاحوال الخمسه اذا لم يكن فيه نص فالتميز في
غايه العسر وهو من سر القدر و اذا عرفت هذا فنقول المسايل الاجتهاديه التي ليس فيها نص اما
ان يعرف بالنسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم او بالنسبه الى الامه اما الاول فالواقعه فيها حكم معين و قد
نصب عليه دليل يوجب العلم القطعي بذلك الحكم وهو مكلف باصابته واذا ... الخطا احيانا لا
يقر عليه و ذلك لقوه نفسه وطهارتها وصفايها و انتقاش الاسرار الالهيه فيها و قبولها
للالهامات الغامضه و تفاصيل سعاده المعاد وما يوصل اليها فلذلك لو كان مصيبا
للقطع في اجتهاده لما جاز له الرجوع لان المقطوع به ليس يرجع عنه قلنا لما جاز ان يقع له السهو

ولا نقض عليه فإن ذلك اثابه على نوع الخطأ لم يكن يدري الرجوع وقوله بعد سماع التعويل سمعته
من قبل لما قلته معناه لو لم يكن واجب العمل في حكم الله لكان يقدر بإذن الله على أن يسمع التعويل قبل
إتمام اجتهادي وحكى بعقله حتى يقع المعارضة بين المقتضي والمانع وذلك يوجب التوقف وطلب
مرجح آخر وحيث قدر الله خلاف ذلك دل على أن الصواب وحكم الله هو وجوب عمله وهذا
مما يقلع أس الهذروي وأما القسم الثاني فهو اجتهاد علماء الأمة في حوادث وقعت ووقائع
الاجتهاد فيه حكمان حكم هو عين الحق وعليه دليل قطعي وهو الذي يسمى علم الإحاطة وحكم آخر يتبع
ظنون المجتهدين الذين لم يحصل لهم شرائط الاجتهاد بحسب الوجوب عليهم وصفنا الاحتياط
الوقوع وهم مطالبون بإصابة أحد الحكمين إما حكم الإحاطة وإما حكم الظاهر وعليهم بذل المجهود
في النظر بما لهم من العلوم ومن الأصول والشروط ثم لا يخلو العصر عن الظفر بالدليل القطعي
وشبه لك الأدلة القطعية ونصب الحكم الذي هو حكم الإحاطة وهم الذين وصفهم الله تعالى حيث
قال ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون فالخير
هاهنا هو الخير الذاتي الذي وصفناه وهو سعادة المعرفة والمعروف فهو ما يوصل إلى ذلك الخير
والمنكر هو ما يمنع عنه ويعوق ومن المجتهدين من لا يصيب حكم الإحاطة ولا يظفر بذلك الدليل
القاطع لغموضه وإنما يظفر بأمارات تغلب على ظنه حكما وهو الواجب المحكم الظاهر وهذا
يسمى مخطئا في اجتهاده لأنه أخطأ الحكم الذي هو الحق بعينه وأخطأ الدليل القطعي للنص ومعذور
لأنه بذل مجهوده وله أجر واحد حالا فإن المخطئ في أصول الدين والفروع صعوبة الوصول إلى الحق
في هذا الاجتهاد لصعوبة التمييز في دقائق ما منعنا الوصول إلى تلك السعادة وما نص على مثلها
وإنما هي مسائل الكلام وقد نصت عليها الدلائل الواضحة من آيات الآفاق والأنفس قال رحمه الله
الكلام في المفتي والمستفتي إلى آخره أقول قوله ينعقد الإجماع في زماننا على جواز
العمل بهذا النوع من الفتوى والإجماع حجة فيه نظر فإن المفتي في زماننا ليس على الغير
ولا حول في فتواه هذا التقليد ولأن تلك نفي مطلقا وربما يزعم المستفتي ما أفتى به هو من اجتهاده
من قوله ليس في هذا الزمان مجتهد ومن قوله ينعقد الإجماع وأنه حجة مناقضة ورجوع
إلى أحكام مفاد ليس ثبت ما الحق فيه لأن علماء عصر مجتهد والمقلد درى عن الذي
وورد الله الخير للمفتي ليس من باب الفتوى قال رحمه الله المسألة الخامسة في استصحاب الحال
إلى آخره أقول قوله الثاني ممتنع عن المؤثر يعني به أنه ممتنع عما يترك علمه بالوجود

أو يعني به أنه ممتنع عما يوجب استمراره في الأزمنة أو يعني به أنه ممتنع عما يرجح جانب وجوده على عدمه
أما الأول فمسلم لكن لا يلزم منه طريق البقاء به لجواز أن يكون مستغنيا عن مثل هذا المؤثر لكن يحتاج إلى مؤثر يرجح
جانب وجوده على جانب عدمه أو مؤثر يوجب استمراره في الأزمنة وأما الثاني والثالث فممنوع
فإن عني به معنى زائدا فلا نكر تفسيره قوله ذلك المؤثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون قلنا
له أثر وهو أنه يرجح جانب وجود ذلك الشيء على جانب عدمه في الزمان الثاني والثالث كما رجح
في الزمان الأول قوله يوجب حصوله في الزمان الثاني لأن الشيء الذي لا مساواة فيه محل الوجود
والعدم فنسبة الوجود والعدم إليه على السواء وما كان كذلك امتنع أن يرجح جانب وجوده
إلا بمرجح أو في الزمان الأول لم يوجد ولم يرجح وجوده إلا بالمرجح كذلك في الزمان الثاني فوجود
الشيء في الزمان الثاني يحتاج إلى ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه والباقي يحتاج إلى المؤثر
إذ لا معنى للمؤثر إلا ما يرجح جانب الوجود على العدم أما قوله في الجواب إن أثره إما أن يقال هو
شيء كان موجودا قبل ذلك أو شيء ما كان موجودا قبل ذلك قلنا بالحصر أثره شيء ما كان حاصلا قبل
ذلك لأن أثره ترجح الوجود على العدم في الزمان الثاني وترجح الوجود على العدم في الزمان لم يكن حاصلا
قبل ذلك فما سماه المؤثر حينئذ يكون في الحادث لا في الباقي ولكن هذه مغالطة نشأت من استعمال لفظ
الحادث وهذا لأن ترجح جانب الوجود على جانب العدم ينقسم إلى قسمين أحدهما أن الترجيح يستلزم
رفع عدم سابق وسلب العدم السابق بالوجود وثانيهما أن لا يستلزم ذلك بل يستمر هذا الترجيح
للوجود الذي ترجح الوجود قبله والأول يسمى إحداثا والثاني يسمى إبقاء وذلك الشيء بالاعتبار
الأول يسمى حادثا وبالاعتبار الثاني يسمى باقيا فقولكم هاهنا إن ما يسمى يكون في الحادث إن عنيتم
الحادث المشهور وهو الاعتبار الأول فهو باطل لأن الأثر هاهنا ترجيح انضم إلى مرجح قبله ولم
يسلم رفع عدم قبله ولا سلب عدم قبله بالوجود وإن عنيتم أن الترجيح الذي وقع في الزمان الثاني
لم يكن حاصلا في الزمان الأول فهو كذلك لكن الذي يحدو ذلك بل هو لازم في كل باق مستمر
وفي كل منفي قوله في الجواب الباقي هو الذي حصل في زمان بعد أن كان بعينه حاصلا في زمان
آخر قبله قلنا هو عين ما كان قبله من وجه من حيث النظر إلى حقيقته وشخصه ولكن بالنظر
إلى استمراره في الأزمنة يحصل التغاير من وجه آخر وذلك لأن حصول الشيء في الزمان الثاني
مع حصوله في الزمان الأول متغايران لا محالة والشيء المستمر في الأزمنة هو الذي له الحصول
في الزمان الأول وفي الثاني وفي غيرهما فيحصل الشيء المستمر حصولات متعددة متغايرة

لم يحصل الشي هذه الحصولات المتعددة المتغايرة لا يكون باقيا مستمرا فالباقي من حيث هو باق يدل
في حقيقة الحصولات المتغايرة وعند ذلك نعلم ان البقاء شي واحد من وجه ومتعدد من وجه اخر
فالموثر فيه انما يوثر في هذه المتغايرات لان الموثر انما يوثر في حصوله وعلى هذا لا يجب ما ذكرتم
من تحصيل الحاصل ثم ان اعتبر حصول ذلك الشي من حيث هو حصول غير مضاف الى زمان بعينه وزمان
اخر بعينه فذلك امر كلي لا وجود له الا في الذهن وليس اثر الموثر في الخارج وايضا فقوله
يكون تحصيلا للحاصل ما ذا يعني به ان عني به ان الشي الذي ارتفع عدمه في الزمان الاول وتبدل
بالوجود ارتفع عدمه مرة اخرى في الزمان الثاني وتبدل بالوجود بهذا الموثر فليس كذلك
فان الموثر في الزمان الثاني لا يرفع العدم السابق ولا يبدل بالوجود ولكن يدفع طريان العدم
من جهة جانب الوجود وهذا غير المعنى الاول فهذا الاثر ليس عين الاول وان عني به ان
الترجيح الذي حصل في الزمان الثاني هو الشي الذي رجحه في الزمان الاول فهو مسلم لكن لا
يلزم منه تحصيل الحاصل لان الترجيحين متغايران متعددان شخصا وان اتحدا نوعا واما
ما ذكره في ابطال ان حصوله في الزمان الثاني كيفية متجددة ثبوتية قلنا لم لا يدعي تجدد
كيفية زائدة ثبوتية حتى يلزم ما ذكرتم من التكثر والتسلسل بل نقول هذه الحصولات في الازمنة
متغايرة متعددة ليس يلزم من هذا التكثر الذي ذكرتم فانه ليس يلزم ان يكون حصول الشي في
الزمان الثاني كيفية زائدة على حصوله في الزمان الثاني بل هو عينه لكنه غير حصوله في
الزمان الاول والشي الباقي من حيث هو باق مفتقر محتاج الى هذين المتغايرين والى هذه المتغايرات
بحسب طول الازمنة البقا وقصره فقوله الامكان ليس علة للافتقار بل الحدوث قلنا
الدليل على ان علة الافتقار هو الامكان ان الشي الذي نراه موجودا ان علمنا منه انه ممكن
بمعنى ان نسبة وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته على السوا جزمنا بافتقاره الى الموثر والى
ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه والا لزم المحال وهو ترجيح احد المتساويين على الاخر
ومع هذا الجزم نشك في انه هل هو محدث او قديم فدل على ان علة الافتقار هو الامكان وايضا
اذا علمنا في شي ان وجوده مسبوق بالعدم علمنا افتقاره الى الموثر وجزمنا به وان لم يخطر
ببالنا امكانه وتساوي نسبة وجوده وعدمه اليه وهذا يدل على ان علة الافتقار هو
الحدوث قلنا لا نسلم ان الجزم بافتقار الحادث يحصل بدون العلم بالامكان لانه لما
راى الوجود بعد العدم فقد علم ان الشي قابل لهما فقد تصور الامكان ثم الجزم بالافتقار

انما يثبت من التصديق بالامكان والا فليس هاهنا برهان اخر واما التصديق بالامكان فيثبت من نفسه
البرهان سوا حصل التصديق بالحدوث او لم يحصل ومما يدل على بطلان هذه المقدمة انا متى علمنا اسناد
شي بسبب معين علمنا بقاءه في السببية ثم علمنا انتفاه وما نعلم انسداد ذلك الشي من حيث الشرع ان النكاح
لما كان سببا للحل بين الزوجين وعند وجود النكاح ثبت الحل وعند انتقاض النكاح بالطلاق او بالفسخ
يرتفع الحل ومن حيث العرف ان من اراد ان القاهر ثابتا دائرا الى ازالة سببه فافهم قال رحمه الله المسلك
الثالث في الاستحسان الى اخره اقول اما تزييفه لما ذكره ابو الحسين ففيه نظر لان البراءة
الاصلية ليست من وجوه الاجتهاد ولا يعد العمل بها من العمل بالاجتهاد ولكن يرد عليه وجوه اخرى
من الاشكالات وهو ان يقول قوله وجه من وجوه الاجتهاد فاما ان يندرج فيه التمسك بالنص واثبات
الحكم به اولا يندرج بل يختص بالقياس وما يناسبه ويتعلق به فان اندرج فيه حسن منه ذكر هذا القيد
وهو قوله غير شامل شمول الالفاظ لكن يجب ان يعد هذا القيد في قوله لوجه اقوى منه لان الاجتهاد
اذا كان عاما يندرج فيه اثبات الحكم بالنص فمن ترك العمل بالقياس لنص يعارضه يجب ان يكون
مستحسنا وهم لا يسمون ذلك استحسانا واما ان اختص الاجتهاد بغير النصوص واثبات الاحكام
بها فقوله غير شامل شمول الالفاظ يقع زائدا في الحد الثاني لان هذا الحد يقتضي ان يكون الانتقال
معه لا بد ان يكون مما يعارضه ادا ميزه كالان ترك المعارض ماخوذ في الحد ولذلك العمل بالوجه
الاقوى الذي هو الاستحسان ماخوذ في الحد فيسمى اسمي واحد هذين العدين فقد بطل الحد والحدود
بما نقل عن ابي الحسن رحمه الله يرد ايضا لا على هذا الحد لانه اشتمل على ترك العمل بالاستصحاب
والعمل بالمعارض فقد انتفى فيه القيدان فلا يسمى هذا الحد اصلا ومع ذلك سماه استحسانا ثم الجواب
الذي ذكره ضعيف لان القياس اذا اقترن به معنى اخر حتى يسمى بقوته ورجحانه وجب العمل به
كان العمل عملا بالقياس وما اقترن به لا يخرج العمل عن ان يكون عملا بالقياس لان كون القياس
معمولا به هو ترتيب مقتضاه عليه ولان ما اقترن به بالقياس ان كان لفظا لا على ان يكون ما في
معناه فلم استحسانا على ما ذكر في الحد لانه شرط ان يكون المتروك لاجل الاستحسان لا يكون لفظا
وله شمول الالفاظ ولانا ذكرنا ان ما دخل فيه التصاص من صور الاجتهاد والعمل به من وجه
الاجتهاد وان لم يكن لفظا فانما يتحقق الاستحسان على هذا الحد لو كان اقوى من القياس مع ما
يعارضه ويقويه وانما يحصل كونه اقوى من القياس لوجود المنظر اليه لا يجعله استحسانا واذا
كان الاستحسان اقوى من القياس مع ما يقويه يجب العمل به ولا يصير الاستحسان متروكا لاجل القياس

بيان لمعنى